श्रीसयाजी साहित्यमाला–अंक २११

सुलभ नीतिशास्त्र

लेखक

दाजी नागेश आपटे

बी. ए., एलूएल् बी., बडोदें.

'सुधारणा आणि प्रगति,' 'हिंदी सुमेरी संस्कृति,'
'इंद्रधनुष्य,' वगैरे पुस्तकांचे कर्ते.

आवृत्ति पहिली

सन १९३३

किंमत ०-११-०

मुद्रक व प्रकाशक,
नरहरी माधवराव यंदे, इंदुप्रकाश छापखाना,
नं. ३८० ठाकुरद्वार, मुंबई.

सकलगुणैश्वर्यमंडित, साहित्यप्रेमी, विद्याभिलाषी,

गुर्जराधिपति



श्री मन्महाराज सयाजीराव गायकवाड

सेनाखासखेल, समशेर बहादूर–राज्य बडोदें.



श्रीमंत महाराज

सयाजीराव गायकवाड

सेनाखासखेल, समशेरबहादुर

जी. सी. एस्. आय्; जी. सी. आय्. ई.

यांस

त्यांच्या असीम साहित्यप्रेमाबद्दल

व

सर्वांगीण विद्वत्तेबद्दल

अत्यंत

सादर अर्पण.



श्री

विज्ञापना

आपल्या देशी भाषांतील साहित्याची अभिवृद्धि करण्याच्या सद्धेतूनें विद्याभिलाषी श्रीमंत सरकार महाराज साहेब सयाजीराव गायकवाड, सेनाखासखेल, समशेर बहादूर, जी. सी. एस. आय., जी. सी. आय्. इ., एलएल. डी. यांनीं कृपावंत होऊन दोन लक्ष रुपयांची जी रक्कम अनामत ठेविली आहे, तिच्या व्याजांतून "श्री सयाजी साहित्य मालेंतून" विविध विषयांवर पुस्तकें तयार करण्यांत येत असतात.

तदनुसार "सुलभ नीतिशास्त्र" या नांवाचा ग्रंथ श्री. दाजी नागेश आपटे, बी. ए., एलएल. बी, बडोदें, यांजकडून तयार करवून उक्त मालेंतील २११ वें पुष्प म्हणून प्रसिद्ध करण्यांत येत आहे.

भाषांतर शाखा, विद्याधिकारी कचेरी, बडोदें.	मं. र. मजमुदार भा. मदतनीस.	भा. का. भाटे विद्याधिकारी, राज्य बडोदें.

प्रस्तावना.

प्रस्तुत पुस्तक श्रीमंत महाराज सयाजीराव गायकवाड यांच्या आज्ञेनुरूप लिहिलें आहे. व्यवहारांतील आचरणाला— मग तें आचरण वैयक्तिक असो वा सामाजिक असो— नीतीचें भक्कम अधिष्ठान असलें पाहिजे, हा सिद्धान्त इतका सर्वमान्य आहे कीं, त्याची पुनरुक्ति करण्याचीहि आवश्यकता नाहीं. विशेषत: हल्लींच्या धार्मिक, सामाजिक, राजकीय इत्यादि मतामतांच्या गलबल्यांत कोणतें मत स्वीकारावें, याचाहि निर्णय करण्यास नीतिशास्त्रच मार्गदर्शी होणारें आहे. याच दृष्टीनें नीतिशास्त्रविषयक सुलभ पुस्तकांचें प्रकाशन अवश्य समजून श्रीमंतांनीं हें पुस्तक प्रसिद्ध करण्याची इच्छा दर्शविली. तदनुरूप सांप्रतचें पुस्तक तयार करून श्रीमंताच्या एकाहत्तराव्या वाढदिवसाच्या सुप्रसंगीं प्रसिद्ध करीत आहे, तें लोकप्रिय होईल अशी आशा आहे.

रंगपंचमी,
शके १८५१.

दा. ना. आपटे.

सुलभ नीतिशास्त्र

विषयानुक्रमणी

प्रकरण पहिलें.

प्रकरण दुसरें.

नैतिक निर्णय

प्रकरण तिसरें.

नैतिक मानसशास्त्र

प्रकरण चौथें.

ग्रीक लोकांचें व्यावहारिक नीतिशास्त्र

प्रकरण पांचवें.

तात्त्विक सहजबुद्धिवाद

प्रकरण सहावें.

नीतिशास्त्र व राज्यशासनशास्त्र

सुलभ नीतिशास्त्र

प्रकरण पहिलें

नीतिशास्त्रांतील तीन महत्त्वाचे प्रश्न.

१. कोणत्याहि कृत्याचें योग्य पर्यवसान कोणतें? आपलें कर्तव्य काय हें कसें जाणावयाचें? आपलें कर्तव्य आपण कां करावें? हे तीन प्रश्न सर्वांनाच चिरंतन महत्त्वाचे आहेत.

तीन मुख्य प्रश्न.

२. या प्रश्नांचीं उत्तरें आपण सर्व जण आपआपल्यापरीनें देतच असतों. पण हीं उत्तरें संपूर्णतेनें व पद्धतशीर विचारसरणीला धरून देणें, हें नीतिशास्त्राचें व राजव्यवहारशास्त्राचें काम आहे. नीतिशास्त्र हीं उत्तरें वैयक्तिक युक्तायुक्ततेच्या दृष्टीनें देतें. राज्यनीतिशास्त्राचें काम सुव्यवस्थित राजकीय समाजांतील शासनसंस्थांच्या कार्याची व घटनेची चर्चा करण्याचें आहे; त्यामुळें तें शास्त्र हीं उत्तरें त्या दृष्टीनें देतें.

पहिला प्रश्नः- नैतिक कृत्याचें पर्यवसान.

३. तत्त्वतः हे तीनहि प्रश्न कायम स्वरूपाचेच आहेत, व कालस्थलांच्या फरकानें त्यांच्या-उत्तरांत-त्यांपैकीं पहिल्या प्रश्नाच्या उत्तरांत-फेरबदल झालेला नाहीं. मानवी कल्याण म्हणजे काय व मनुष्याच्या कार्याचें योग्य पर्यवसान कोणतें, याचें उत्तर प्लेटो व ग्रीसमधील व्यावहारिक नीतिशास्त्राचे पुरस्कर्ते यांच्या वेळेपासून निरनिराळ्या प्रकारांनीं दिलें गेलें आहे. त्याचे साधारणपणें तीन वर्ग करितां येतील. पहिला वर्ग आपल्या स्वतःच्या दृष्टीनें उत्तर देणारांचा, दुसरा समाजाच्या दृष्टीनें पाहणारांचा व तिसरा या दोहोंच्या मिश्रणाचा. पहिल्या वर्गाच्या मतें कोणत्याहि व्यक्तीच्या कृत्याचें योग्य पर्यवसान म्हणजे त्या व्यक्तीला मिळणारें सुख व आनंद. दुसऱ्या वर्गाच्या मतें सद्गुण हीच कोणत्याहि कृत्याची कसोटी. या दुसऱ्या उत्तरांत इतर अनेक प्रश्न येतात; ते असे कीं, सद्गुण म्हणजे तरी काय, नीतिनियमांतील तत्त्व कोणतें, व व्यवहारांत कोणत्या नियमांना अनुसरून आपलें वर्तन असावें ? तरी पण साधारणतः या उपप्रश्नांचीं उत्तरें सर्वजण एकसारखींच देतात.

४. या संबंधींचें बिशप बटलरचें म्हणणें सयुक्तिक दिसतें. तो म्हणतो, सद्गुणाची सर्वमान्य कसोटी म्हणजे न्याय, सत्य व सार्वजनिक हित हीच होय.

५. प्राचीन काळीं ॲरिस्टॉटलची दृष्टि व्यक्तिविषयक होती, तरी त्याच्या नीतिशास्त्रांत सुद्धां न्यायाला महत्त्वाचें स्थान दिलें आहे. त्याचप्रमाणें सत्याचाहि त्यानें उल्लेख केला आहे. या शिवाय सौहार्द म्हणून एक सद्गुण त्यानें वर्णिला आहे. अलीकडील काळांत त्याचाच अर्थ सार्वजनिक हित असा करितां येईल.

दुसरा प्रश्न:— कर्तव्य काय व तें कसें जाणावें ?

६. आतां आपण दुसऱ्या प्रश्नाकडे वळूं. त्याच्या उत्तरांत मात्र पुष्कळ भिन्नता दिसून येते. तो प्रश्न असा आहे कीं, माझ्या कृत्याचें पर्यवसान योग्य आहे किंवा नाहीं, हें मी समजावें कसें ? व तें तसें योग्य होण्यास साधनें कोणतीं योजावीं ? या प्रश्नांचीं उत्तरें एकमेकांहून अगदीं भिन्न व पुष्कळ वेळां परस्परविरोधी अशीं दिलीं गेलीं आहेत. या उत्तरांचा संबंध नीतिशास्त्राच्या तार्किक विचारसरणीशीं येतो. मनुष्यांनीं काय करावें अथवा त्यांनीं काय करणें—कसें वागणें—योग्य आहे, हें ठरविण्याचें सुबुद्ध साधन म्हणजेच नीतिशास्त्राची तार्किक विचारसरणी होय.

नीतिकल्पना व नीतिशास्त्र यांतील फरक.

७. व्यवहाराच्या दृष्टीनें नीतिशास्त्राविषयींच्या आपल्या ज्या कल्पना असतात, आणि त्या शास्त्राच्या विवेचकांच्या ज्या उपपत्ती असतात, त्यांतील परस्परसंबंधाची चिकित्सा करणें मोठें मनोरंजक असतें. पुढील एका प्रकरणांत याबद्दल विस्तृत विवेचन करूं. तूर्त येथें एवढें नमूद केलें पाहिजे कीं, ज्या प्रमाणें एखाद्या पदार्थ-विज्ञानशास्त्र्याला, वनस्पतिशास्त्र्याला, रसायनशास्त्र्याला अथवा भूगर्भशास्त्र्याला आपआपल्या शास्त्रावरील उपपत्ती बसवितांना त्या त्या विषयांतील वस्तुस्थितीच आधारभूत मानावी लागते, त्याचप्रमाणें नीतिशास्त्रवेत्त्यालाहि त्या शास्त्रांतील उपपत्ती निश्चित करतांना मनुष्याचें कल्याण म्हणजे काय व त्याचें सच्छील व सद्वर्तन म्हणजे काय या प्रश्नांवरील समाजांतील प्रतिष्ठित लोकांच्या सर्व-साधारण समजुतीच आधारभूत गोष्टी म्हणून धरून चाललें पाहिजे. त्यावरून त्यांना हें मान्य केलें पाहिजे कीं, सच्छील व सद्वर्तन या संबंधाच्या सर्वसाधारण समजुतींत व्यापकपणा असतो, पण त्यांच्यांत स्पष्टता, सुसंगतता अथवा पद्धतशीरपणा नसतो. लोक साधारणतः असें मानतात कीं, सद्गुण हा इष्ट आहे व त्याचा प्रसार केला पाहिजे; नैतिक नियम सर्वांनीं पाळले पाहिजेत;

लोककल्याण झालें पाहिजे व आपलें स्वतःचें कल्याणहि ज्यानें त्यानें साधलें पाहिजे. पण या अनेक उद्दिष्टांत विसंगतता आहे, इतकेंच नव्हे, तर क्वचित् विरोधहि आहे, हें सर्वांच्या ध्यानांत येत नाहीं व आलें तरी त्याबद्दल विशेष विचार करण्याची फारशी फिकीरहि ते करीत नाहींत. फार काय, वरील उद्दिष्टांपैकीं कोणतेंहि एक घेतलें, तरी त्यांत सुद्धां जी विसंगतता येते, तिचीहि जाणीव या लोकांना नसते. असें म्हणतां येईल कीं, कोणत्याहि एखाद्या महत्त्वाच्या प्रश्नावर ज्याप्रमाणें साधारणतः लोकमत स्थूल दृष्टीनें बरोबर असतें, पण तें विचारशुद्ध अथवा सुसंगत असतेंच असें नाहीं, त्याचप्रमाणें नीतिशास्त्राच्या प्रश्नासंबंधानेंहि तसाच प्रकार असतो. परंतु ज्यांना नैतिक वर्तनाचें शास्त्र बनवावयाचें आहे, त्यांना असें अनुमानधपक्याचें मत देऊन कसें चालेल ? त्यांना कोणतें तरी एक ठाम मत बाधलें पाहिजे व त्या मताशीं विरुद्ध वाटणारीं इतर मतें टाकून तरी दिलीं पाहिजेत, अथवा त्यांचा आपल्या मतांशीं मेळ तरी घालून दाखविला पाहिजे. या दोहोंपैकीं कोणता पक्ष स्वीकारावयाचा या दृष्टीनें पाहतां, जे कट्टर नीतिशास्त्री आहेत, ते परस्परविरुद्ध मतांचा मेळ पाडण्याच्या भानगडींत न पडतां, कोणतें तरी एक मत स्वीकारतात

व इतरांचा त्याग करितात. सत्यं वद । धर्मं चर । इत्यादि उपदेश ते अधिकारानें सांगतात. अशांना प्रमाणनिरपेक्ष सहजबुद्धिवादी Dogmatic Intuitionist म्हणतात. दरेक व्यक्तीचें स्वतःचें सुख हीच त्या व्यक्तीच्या वर्तनाची कसोटी होय, असें कांहीं जण प्रतिपादतात, त्यांना स्वार्थ-सुखवादी (Egoistic Hedonists) म्हणतात. अखेर कांहीं जणांच्या मतें सर्वलोकहित हेंच खरें साध्य होय. अशांना सर्वसुखवादी (Universal Hedonists) म्हणतात.

८. या प्रत्येक मताचा पुरस्कार करणारे लोक आप-आपल्या मताच्या पुष्ट्यर्थ तर्कवाद करीत असतात व तद्द्वारां 'सद्वर्तनाची कसोटी जाणावी कशी' या प्रश्नाचें उत्तर देत असतात. आपण पहिल्या मताचें उदाहरण घेऊं. प्रमाणनिरपेक्ष सहजबुद्धिवादी म्हणतील–' न्यायबुद्धि, विश्वास, परोपकार यांचा अर्थ व त्यांचें बंधन आपल्याला स्वभावतःच समजतें व म्हणून ज्या ज्या वेळीं एखादें कृत्य या वर्गांत येतें, त्या वेळीं तें अनुकरणीय आहे असें सहजच निष्पन्न होतें.' अथवा ते असेंहि म्हणतील कीं, कोणतेंहि एखादें न्याय्य, सत्य, अथवा परोपकाराचें कृत्य अवलोकन करताच तें चांगलें असल्यामुळें अनुकरणीय असल्याचें आपल्या बुद्धीला सहजच पटतें व त्यावरून

न्यायबुद्धि, सत्य व परोपकार हे श्रेष्ठ असल्याबद्दलचें निगमन आपण सहज काढूं शकतों.

नीतिशास्त्रांतील भिन्न भिन्न मतें.

९. स्वार्थसुखवादी म्हणेल:--'माझें स्वतःचें सुख हेंच काय तें जगांत महत्त्वाचें आहे व म्हणून मला त्याचाच काय तो शोध करावयाचा आहे.' ही कसोटी लावून अनुमानपद्धतीनें अथवा निगमनानें कोणत्याहि कृत्याची चिकित्सा करून त्याची योग्यायोग्यता तो निश्चित करील.

१०. सर्वसुखवादी सर्वलोकहितालाच कृत्याची कसोटी मानून त्या दृष्टीनें परीक्षा करील व जीं जीं कृत्यें सर्वलोक-सुखावह असतील, तीं सर्व योग्य आहेत असा निर्णय देईल. ह्या सर्वसुखवाद्यांचे दोन प्रकार होऊं शकतील. एक प्रकार या मताची फारशी चिकित्सा न करितां अथवा त्याच्या कारणांची छाननी न करितां त्याचा स्वीकार करणारांचा. या प्रकारांत बेंथॅम येतो. दुसऱ्या प्रकारचे लोक आपल्या परी या मताच्या पुष्ट्यर्थ कारणें देतात, पण तीं कारणें तर्कदृष्ट्या चुकीचीं व असमाधानकारक असतात. या प्रकारांत मिल्ल येतो. त्यानें सर्वसुखवादाचें समर्थन खालील रीतीनें केलें आहे. तो म्हणतो:-कोणत्याहि गोष्टीच्या इष्टतेचा जो कांहीं पुरावा देतां येण्यासारखा आहे तो इतकाच कीं, ती गोष्ट सर्वांना इष्ट वाटते.

सार्वजनिक सुख इष्ट कां ? तर प्रत्येक व्यक्तीला आपलें स्वतःचें सुख इष्ट वाटतें, त्या अर्थीं सर्वांचें समुदायात्मक मिळून जें सुख तें इष्ट होय. दरेकाला आपलें स्वतःचें सुख इष्ट असतें, ही गोष्ट निर्विवाद आहे. यावरून मिलचें म्हणणें कीं, सर्वांचेंच सुख जेथें एकवटलें, तेथें तें त्या समाजांतील दरेक व्यक्तीला इष्ट वाटलेंच पाहिजे. याच-प्रमाणें मिलचें म्हणणें असेंहि आहे कीं, सुख हेंच मानवी-प्राण्याचें जगांतील एकमात्र ध्येय आहे व यासाठींच अहर्निश प्रयत्न मनुष्यें करीत असतात. यावरून मिल म्हणतो:—

(१) ज्या अर्थीं दरेक मनुष्य आपल्या स्वतःच्या सुखाची इच्छा करितो, त्या अर्थीं त्याला तें इष्ट वाटतें, व (२) दरेक मनुष्याला आपलें स्वतःचें सुख इष्ट वाटतें, म्हणून सर्वलोकहितहि दरेकाला इष्टच वाटतें. पण या त्याच्या दोनहि वाक्यांत हेत्वाभास आहेत. पहिल्या वाक्यासंबंधानें पाहतां असें दिसेल कीं, मनुष्य आपल्या सुखाची इच्छा करितो हें खरें असलें, तरी तें सुख इष्ट असतेंच असें नाहीं; तर याच्या उलट आपल्याला पुष्कळ वेळां असें दिसतें कीं, तो ज्या सुखाची इच्छा करितो तें त्याला इष्ट नसतें. उदाहरणार्थ, एखाद्या गोड पदार्थाचें अनियमित सेवन हें, मनुष्य त्याची इच्छा करीत असला

तरी, त्याला अनिष्ट असतें. त्याच प्रमाणें त्याचें दुसरें वाक्यहि चुकीचें आहे. मनुष्याला आपलें स्वतःचें सुख इष्ट वाटलें, तरी सर्वांचें अथवा इतरांचें सुख त्याला इष्टच वाटतें, असेंहि नाहीं.

११. या शिवाय मिल्लचा मूळ सिद्धान्त हा आहे कीं, मनुष्यांचें एकमात्र ध्येय सुख हें असतें. पण हा सिद्धान्तहि वादग्रस्त आहे, किंबहुना तो चुकीचा आहे, असेंहि सिद्ध करितां येईल. याबद्दलचें अधिक विवेचन तिसऱ्या प्रकरणांत करूं. जर सर्वलोकसुखवादाला आधारभूत असा एखादा अबाधित सिद्धान्त असेल, व त्याचें तर्कदृष्ट्या समर्थन करितां येईल, तरच तो मान्य करितां येईल. तो तसा आहे किंवा नाहीं, हें आपण पांचव्या प्रकरणांत अवलोकन करूं.

तिसरा प्रश्नः- कर्तव्य कां करावें?

१२. जी गोष्ट माझ्या दृष्टीला सत्य दिसते, तिजवर मी विश्वास कां ठेवावा, असा प्रश्न अर्थातच कधीं कोणी विचारीत नाहीं; कारण जें ज्याला सत्य असें दिसतें, त्यावर तो विश्वास न ठेवील तर काय करील? पण जें आपल्याला योग्य दिसतें, तें पुष्कळ वेळां आपण करीत मात्र नाहीं. म्हणून मला जें योग्य दिसतें तें मी कां करावें, हा प्रश्न मात्र उद्भवूं शकतो. इतकेंच नव्हे तर तो

प्रश्न महत्त्वाचा आहे, व तितकेंच त्याचें उत्तरहि महत्त्वाचें आहे. अर्थात् कोणत्याहि कृत्याचा नैतिक शुद्ध हेतु जर त्या कृत्याविषयीं कोणाहि मनुष्याला कार्यप्रवण करण्यास समर्थ होऊं शकला असता, व त्याप्रमाणें मनुष्यानें वर्तन केलें असतें, तर सॉक्रेटिसाप्रमाणें आपल्यालाहि म्हणतां आलें असतें कीं, 'सद्गुण म्हणजेच ज्ञान होय.' पण दुर्दैवानें तसें घडत मात्र नाहीं. योग्य काय याचें ज्ञान तें कृत्य करण्याची इच्छा होण्यास कारणीभूत आहे हें खरें आहे; कारण तें कृत्य योग्य आहे अशा प्रकारच्या ज्ञानाच्या अभावीं तें करण्याची इच्छा आपल्याला होणारच नाहीं. त्याच प्रमाणें अमुक एक कृत्य आपण केलें पाहिजे असें ज्ञान होतांना तें करण्याची इच्छा आपल्याला होते. पण एवढ्यानें निर्वाह लागत नाहीं. जें योग्य दिसतें तें कृत्य मनुष्य नेहमीं कां करीत नाहीं, याचें उत्तर आपल्याला मिळालें पाहिजे. कदाचित् हें उत्तर असें देतां येईल:—एखादें कृत्य प्रामाणिकपणा अथवा सत्य इत्यादि सद्रांत पडतें हें मनुष्यांस समजतें, व म्हणून तें आपण केलें पाहिजे याची जाणीवहि त्याला होते; पण त्या बरोबरच त्याला असेंहि वाटतें कीं, तें कृत्य आपल्या स्वतःच्या सुखाला अथवा सार्वजनिक सुखाला घातक आहे, व त्यामुळें तो तें करीत

नाहीं. अथवा एखादें कृत्य त्याला सर्वलोकहितावह आहे असें समजतें, पण तें आपल्या स्वतःच्या हिताला विघातक आहे असें त्याला वाटतें, व स्वतःचें सुख हें तर त्याचें परमसाध्य असतें. उदाहरणार्थ, एखाद्या किल्ल्याला शत्रूंच्या प्रबळ सैन्यांचा वेढा पडला असतां, आपल्या सैन्याची मदत येईपर्यंत तो टिकवून धरणें हें त्याला स्वदेशदृष्ट्या हितावह वाटत असलें, तरी अधिक बलवत्तर सैन्याशीं सामना करण्यांत आपल्या स्वतःच्या सुखाच्या नाशाचा संभव आहे हें समजण्यानें तो किल्ला लढवीत नाहीं. तेव्हां अशा प्रसंगीं एखादें कृत्य मी करावें किंवा नाहीं याचें उत्तर (१) नैतिक नियमांच्या दृष्टीनें आणि त्याच वेळीं (२) आत्मसुखाच्या अथवा सर्वलोकसुखाच्या दृष्टीनें देणें व या दोनहि प्रकारांत सुसंगतता असणें हें नेहमींच संभवनीय नाहीं, असें दिसून येईल.

प्रकरण दुसरें.

नैतिक निर्णय.

१३. कोणाच्याहि वर्तनाला अथवा स्वभावाला चांगलें म्हणणें, तसेंच कोणत्याहि कृतीला योग्य अथवा वाजवी म्हणणें, यालाच नैतिक पसंती म्हणतां येईल. ही पसंती जेव्हां आपण व्यक्त करितों, अथवा त्याच्या उलट नापसंती व्यक्त करितों, तेव्हां त्याला नैतिक निर्णय असें म्हणतात.

१४. अशा वेळीं दोन प्रश्नांचा विचार करावा लागतो:— (१) कोणत्याहि वर्तनासंबंधीं जेव्हां आपण चांगलें, योग्य, अथवा 'असावें तसें,' असें म्हणतों, तेव्हां या शब्दांचा अर्थ आपण काय समजतों; व (२) कोणाच्याहि वर्तनांतील आपल्या नैतिक पसंतीला अथवा नापसंतीला पात्र होणारें तत्त्व कोणतें ? म्हणून या प्रश्नांचा आतां आपण विचार करूं.

चांगलें व वाईट यांच्या कल्पना.

१५. इतकें तर उघड दिसतें कीं, जेव्हां आपण 'चांगलें,' 'योग्य,' अथवा 'असावें तसें' वगैरे विशेषणें वापरतों, तेव्हा त्या कृतीच्या नुसत्या अस्तित्वाचा, अथवा ती कृति वस्तुतः जशी आहे अथवा असेल, तसा

तिचा कांहीं केवळ उल्लेख करीत नाहीं. कारण ज्याला आपण चांगलें म्हणतों, तें कदाचित् (कल्पनेशिवाय इतरत्र) मुळींच अस्तित्वांत नसेल! ज्याला आपण योग्य म्हणतों, तसें वर्तन कदाचित् मुळींच आचरिलें जाणार नाहीं, व एखादी गोष्ट 'जशी असावी अथवा असावयास पाहिजे' तशी ती कधींहि होणार नाहीं! याच्या उलट जें असतें म्हणजे अस्तित्वांत असतें, तें वाईट अथवा गैरवाजवी असूं शकेल व असें असूनहि लोक त्याला चुकीनें चांगलें अथवा योग्य म्हणतील! 'जें जसें असावें' तसें तें असलेंच पाहिजे, हें घडवून आणण्याचें सामर्थ्य आपणांत नाहीं. या दोन्हींचा अर्थ व आशय भिन्न आहेत. कधीं कधीं चुकीनें तो एकच असल्याचा भास मात्र होतो.

चांगलेंपणा म्हणजे काय ?

१६. तर मग 'चांगलें' अथवा 'असावें तसें' याचा खरा अर्थ काय? याची व्याख्या करितां येईल काय? किंवा 'नेति नेति' अशा वर्णनानें समजावयाच्या ब्रह्माप्रमाणें तें अज्ञेय आहे व त्याची चिकित्साच होऊं शकणार नाहीं? याचा जरा सूक्ष्म विचार आपण करूं.

१७. कधीं कधीं आपण एखाद्या वस्तूला चांगली व एखाद्या कृतीला वाजवी अथवा योग्य म्हणतों, तेव्हां आपल्या म्हणण्याचा हेतु असा असतो कीं, ती गोष्ट

अथवा कृति कांहीं एक साध्य प्राप्त करून घेण्याचें योग्य साधन आहे. उदाहरणार्थः—एखाद्या कात्रीनें चांगलें कापतां आलें, तर ती कात्री चांगली; एखाद्याला चांगलीं चित्रें काढतां आलीं, तर तो चित्रकार चांगला; एखाद्या धुरांड्यांतून धूर बरोबर बाहेर जात असेल, तर तें धुरांडें चांगलें; अथवा बुद्धिबळाच्या खेळांत ज्या डावानें समोरच्या खेळणाराला अडवितां येतें, तो डाव चांगला. आपण पुष्कळ वेळां म्हणतोंः—' तुम्हांला जर गाडी पकडावयाची असेल, तर तुह्मी ताबडतोब निघालें पाहिजे; ' ' यश हवें असेल तर तुम्ही चिकाटीनें प्रयत्न केला पाहिजे.' या ठिकाणीं ' पाहिजे ' या शब्दानें वर्णिलेलें वर्तन हेतुसिद्धीला योग्य असें साधन, असा अर्थ आहे. पण हा अर्थ समर्पक व सर्वव्यापक नाहीं. ' चांगलें ' अथवा ' पाहिजे तसें ' हे शब्द जितक्या निरनिराळ्या अर्थांनें वापरतां येतील, तितक्या सर्वांचा समावेश या अर्थांत होत नाहीं. जें चांगलें तें केवळ साध्यसाधन म्हणून नव्हे, तर स्वतःसिद्ध चांगलें असलें पाहिजे, तें बिनशर्त व निरपवाद सत् असलें पाहिजे. ऍरिस्टॉटल म्हणतो त्याप्रमाणें केव्हां तरी जें वस्तुतः व स्वरूपतः सत् आहे, त्याप्रत आपण जाऊन पोंचलें पाहिजे. इष्ट हेतूला साधक असें जें साधन तें ' चांगलें, ' असला संकुचित अर्थ सोडून, जें

मूलत: ' चांगलें ' तेंच खरें चांगलें, अशा अर्थानें आपण विचार केला पाहिजे. अर्थात् असें जें स्वरूपत: चांगलें, तेंच इष्ट अथवा अभिलषणीय होय.

चांगलेंपणाच्या निरनिराळ्या उपपत्ती.

१८. येथें कांहीं जणांचें म्हणणें असें असतें कीं, ज्या निर्णयांना अथवा वचनांना आपण संकुचित अर्थानें नैतिक म्हणतों, त्यांचा अर्थ इतकाच असतो कीं, ते निर्णय देणाराच्या अथवा वचन उच्चारणाराच्या अन्त:करणांत त्या वेळीं तशा प्रकारचा मनोविकार असतो, इतकेंच. उदाहरणार्थ जेव्हां मी असें म्हणतों कीं, ' सत्यभाषणच केलें पाहिजे ' अथवा ' सत्य बोलणें हेंच योग्य आहे, ' तेव्हां माझ्या म्हणण्याचा आशय इतकाच असतो कीं, त्या वेळीं सत्य भाषण करण्याच्या कल्पनेला माझ्या मनानें पसंती दिलेली असते. या माझ्या तत्कालीन मानसिक उर्मीला ' नैतिक मनोविकार ' असें म्हणतां येईल, व बहुश: दरेक नैतिक निर्णय देतांना असा नैतिक मनोविकार निर्णय देणाराचे मनांत उद्भवतो, हें खरें आहे. तथापि तेवढ्यावरून ' सत्य बोलावें ' या सिद्धान्ताचा अर्थ केवळ माझ्या मनांत त्यावेळीं नैतिक मनोविकाराची ऊर्मि आली होती इतकाच करणें, हें वेडेपणाचें होईल. कारण तसा केल्यास आपत्ति अशी येईल कीं, दुसऱ्या

एखाद्याच्या मनांत त्याच वेळीं ‘ असत्य बोलावें ’ अशा मनोविकाराची ऊर्मि येईल व मग परस्परविरुद्ध अशीं दोन वचनें नैतिक निर्णय म्हणून मानण्याचा प्रसंग येईल !

१९. कांहीं लोकांचें असेंहि म्हणणें आहे कीं, अमुक ‘ केलें पाहिजे ’ असें जेव्हा आपण म्हणतों, तेव्हां त्याचा अर्थ असा असतो कीं, तसें न केलें तर आपल्याला कांहीं तरी शिक्षा होईल. पण हें म्हणणेंहि समाधानकारक अथवा समर्पक नाहीं. कारण ‘ केल्या पाहिजेत ’ अशा किती तरी गोष्टी आहेत, पण त्या न केल्या तरी त्याबद्दल आपल्याला शिक्षा होत नाहीं. व्यवहारांत पुष्कळ वेळां आपण असें म्हणतों कीं, ‘ अशा वर्तनाला कायद्यानें शिक्षा झाली पाहिजे.’ उदाहरणार्थ, मुंबईसारख्या शहरांत मोठ्या रस्त्यावर राहणाऱ्या लोकांना मोटारींच्या आवाजानें इतका त्रास होतो कीं, सर्वजण म्हणतात, ‘ या त्रासाला कायद्यानें कांहीं तरी शिक्षा ठेविली पाहिजे.’ तरी वस्तुतः त्याला कांहींहि शिक्षा कायद्यानें ठेविलेली नाहीं. तात्पर्य, शिक्षेच्या कल्पनेच्या निरपेक्ष असा कांहीं तरी दोष आपण वरील प्रकारच्या उदाहरणांत मानतों, इतकें सिद्ध होतें.

२०. 'चांगलें,' 'पाहिजे तसें' अथवा 'असावें तसें' या शब्दांना वैकाल्पिक शब्द अथवा पर्यायशब्द आपल्याला देता येतील. 'चांगलें' म्हणजे इष्ट, इच्छनीय अथवा अभिलषणीय, आणि 'केलें पाहिजे तें' याचा अर्थ 'जें करणें योग्य आहे तें, अथवा वाजवी आहे तें.' याचप्रमाणें स्वतःसिद्ध याचा अर्थ 'ज्यावर विश्वास ठेवणें योग्य आहे तें,' असाच करावयाचा.

चांगलें वाईट यांच्या व्याख्या करितां येत नाहींत.

२१. परंतु एकंदरींत या शब्दांची तर्कशास्त्राप्रमाणें व्याख्या करणें शक्य नाहीं. 'चांगलें' अथवा 'योग्य' या शब्दानें व्यक्त होणारी कल्पना साधी, सरळ व एकान्तिक आहे. केवळ दुसऱ्याचें साधन म्हणून नव्हे, तर स्वतःच साध्य असलेलें ध्येय जसें व्यवहारांत अवश्य असतें; तसेंच नीतिशास्त्रांतहि अशा एखाद्या कल्पनेची प्रारंभीं आवश्यकता असते कीं जी परावलंबी अथवा साधित नाहीं, पण स्वतःसिद्ध आहे. म्हणूनच 'चांगलें' अथवा 'करणीय' या कल्पनेचा आपण आश्रय करूं. 'मनुष्य मर्त्य आहे' हें जसें अस्तिपक्षी निर्णयाचें सोपें उदाहरण आहे, त्याचप्रमाणें 'अमुक एक केलें पाहिजे' हें व्यावहारिक निर्णयाचें साधें व सोपें उदाहरण होय.

नैतिकता.

२२. यानंतर आपण असा विचार करूं कीं, एखाद्याच्या वर्तनांतील नैतिक पसंतीला अथवा नापसंतीला पात्र होणारें तत्त्व कोणतें ? त्याच्या वर्तनाचा हेतु हें तें तत्त्व आहे, कां त्या वर्तनाचा परिणाम हें तें तत्त्व होय. त्या वर्तनाच्या उद्देशाला कां त्याच्या स्वरूपाला आपण पसंत अथवा नापसंत करितों ? हेतु, परिणाम, उद्देश अगर स्वरूप हे सर्व चांगले असतील अथवा वाईट असतील; पण आपण जेव्हां हे सर्व कसोटीला लावतों, तेव्हां कोणत्याहि वर्तनाच्या परिणामावरून आपण त्याच्या स्वरूपाची परीक्षा करितों, कां उद्देशावरून परिणामाची करितों, कां उद्देशावरून हेतूची करितों ! सारांश आपल्या नैतिक निर्णयाचें मुख्य तत्त्व कोणतें असतें ?

हेतूचा विचार.

२३. कांहीं नीतिशास्त्रज्ञांच्या दृष्टीनें हें तत्त्व म्हणजे हेतु होय. ॲरिस्टॉटलच्या मतें, जें कृत्य केवळ तदंतर्गत सौंदर्याच्या व उदात्ततेच्यासाठीं केलें गेलें नसेल, अशा कोणत्याहि कृत्याला सद्गुण म्हणतां येणार नाहीं. त्याचप्रमाणें कँटच्याहि मतें नैतिक हेतूसाठीं केलें गेलें नसेल असें कोणतेंहि कृत्य योग्य समजलें जाणार नाहीं. याच्या अगदीं उलट बेंथॅमचें मत आहे. त्याच्या मतें कोणत्याहि वर्तनाला हेतूची

कसोटी लावतां कामा नये, इतकेंच नव्हे, तर हेतूमध्यें स्वभावतः चांगलेंपणा अगर वाईटपणा मुळींच नसतो. तो म्हणतो ' कोणताहि हेतु निरंतर चांगलाच अथवा वाईटच असा नसतो. उदाहरणार्थः—एखादा मुलगा मनोरंजनार्थ एखादें बोधदायक पुस्तक वाचतो, त्यावेळीं त्याचा हेतु साधारणतः चांगला समजला जातो, निदान वाईट तरी मानला जात नाहीं. दुसरें उदाहरणः—तो मुलगा भोंवरा फिरवतो. येथें त्याचा हेतु वाईट असा मानला जात नाहीं. उदाहरण तिसरें:—तोच मुलगा माणसाच्या घोळक्यांत एक माजलेला बैल सोडतो. या वेळीं त्याचा हेतु दुष्ट समजला जातो. तरी पण या तीनहि प्रसंगीं त्याचा हेतु अगदीं एकच असणें शक्य आहे, व तो म्हणजे केवळ कुतूहल, दुसरें तिसरें कांहींहि नाहीं !

२४. आणखी एक उदाहरण आपण घेऊं. (१) केवळ पैशासाठीं तुम्ही एखाद्या मनुष्याच्या वैऱ्याला ठार मारून त्या मनुष्याची सूडाची इच्छा तृप्त करितां, व (२) पैशा-साठीं तुम्ही एखाद्या मनुष्याचें शेत नांगरितां. पहिल्या प्रसंगीं तुमचा हेतु केवळ द्रव्याचा लोभ हा मानला जाऊन त्याला निंद्य व दुष्ट अशीं विशेषणें लाविलीं जातात; दुसऱ्या प्रसंगीं त्याच हेतूला उद्योगप्रियता म्हटलें जातें व त्याची स्तुति केली जाते, निदान त्याची निंदा तरी

कोणी करीत नाहीं. तथापि या दोनहि प्रसंगीं तुमचा हेतु कदाचित् पैसे मिळविणें एवढाच असूं शकेल !

२५. अशा प्रसंगीं नीट विचार करितां ‘ हेतू ’ बद्दल बटलर व सिजविक् यांचें मत बरोबर दिसतें. त्यांच्या मतें कोणत्याहि कृत्याची परीक्षा त्याच्या मुळाशीं असलेल्या हेतवरून न करितां त्याच्या उद्देशावरून करावी. ज्या मानानें कोणताहि हेतु चांगलीं अथवा वाईट कृत्यें करण्याची प्रेरणा करील, त्या मानानें त्या हेतूला चांगला अथवा वाईट म्हणावें. परोपकार हा सद्धेतु मानण्याचें कारण तो चांगल्या कृत्याला प्रेरक असतो. द्वेषबुद्धि हा असद्धेतु मानण्याचें कारण तो मनुष्याच्या हातून वाईट कृत्यें घडविण्यास कारणीभूत होतो.

हेतुप्रमाणें कृत्याची जबाबदारी.

२६. कोणत्याहि प्रसंगीं चांगल्या परिणामाचा उद्देश अथवा इच्छा असल्यास त्या कृत्याला चांगलें म्हणावें. एखादें कृत्य करतांना मनुष्याचा हेतु कोणताहि असो; त्यानें उद्देशपूर्वक जें कांहीं कर्म केलें असेल, त्याची जबाबदारी त्याच्यावरच पडते. याचा अर्थ असा कीं, त्या कर्मापासून होणाऱ्या परिणामाचा जो कोणताहि भाग घडून आणण्याची त्याची इच्छा असेल, व जो व्हावा म्हणून त्या कर्माला तो प्रवृत्त झाला असेल, त्याची जबाबदारी अर्थातच त्याच्यावर पडते.

२७. उदाहरणार्थ, एखाद्या गलबताच्या मालकानें आपलें गलबत प्रवासाला योग्य नाहीं असें जाणत असतां त्याचा मोठ्या रकमेचा विमा उतरविला व मग त्यावर नालायक खलाशी ठेऊन तें गलबत दारुड्या कप्तानाच्या ताब्यांत देऊन सफरीला पाठविलें. यांत त्याची अपेक्षा ही कीं, तें गलबत बुडावें व आपल्याला विम्याची भरपूर रक्कम मिळावी. तेथें बेंथॅम म्हणेल कीं, त्याचा हेतु केवळ पैसे मिळावे हा होता. पण वस्तुत: तें गलबत सफरीला लायक नसल्यानें त्यावरची सर्व माणसें बुडून मरतील ही जाणीव त्याला असल्यानें, तसें होणें हें त्याच्या उद्देशांतर्गत होतें, असेंच म्हणावें लागेल; व म्हणून गलबत बुडण्याच्या परिणामाची सर्व जबाबदारी त्याच्यावरच पडेल.

२८. असें समजा कीं, आपल्यापुढें मोठाल्या दान-धर्मांचे दोन नमुने आले, व त्या दोघांचे उद्देश व परिणाम अगदीं सारखे असले, तर त्या दोनहि नमुन्यांबद्दल आपण सारखाच अभिप्राय देऊं. पण जर आपल्याला याहून अधिक माहिती अशी मिळाली कीं, पहिल्या दानाच्या मुळाशीं केवळ परोपकाराची भावना होती व दुसऱ्याच्या मुळाशीं केवळ आत्मप्रसिद्धीची हांव होती, तर दोघांचें मूळ हेतू भिन्न ठरून त्या दोहोंबद्दलचा आपला अभिप्राय भिन्न होईल. कारण वरील कसोटीप्रमाणें पहिल्या दानाचा

हेतु चांगला आहे, म्हणजे तो अधिक प्रसंगीं सत्कृत्यांना प्रेरक असा आहे; तसा दुसरा नाहीं. याच प्रमाणें एखाद्या मनुष्याच्या वर्तनाची परीक्षा आपण त्याच्या उद्देशावरूनच करितों.

२९. मनुष्याच्या कृत्याच्या परिणामांविषयीं विचार करतां, जे परिणाम त्यानें धारले असतील त्यावरूनच त्याबद्दलचा आपण नैतिक निर्णय देऊं हें उघडच आहे. ज्या परिणामाची कल्पना अथवा अपेक्षा त्याला झाली नाहीं व होणें शक्य नाहीं, त्याबद्दल अर्थातच त्याला कोणी दोष देत नाहीं. कदाचित् ते परिणाम परिश्रमानें व दीर्घ विचारानें त्याला कळण्याजोगे असून त्याच्या आळशी-पणामुळें अथवा निष्काळजीपणामुळें ते त्याला समजले नसले, तर त्याला त्या दोषांबद्दल आपण जबाबदार ठरवूं, पण नैतिक दोष त्याला लावतां येणार नाहीं.

हेतु व परिणाम यांत समानता.

३०. या सर्व विवेचनावरून असें म्हणतां येतें कीं, साधारणतः कोणत्याहि कृत्याचा उद्देश व त्याचे परिणाम यांत साधर्म्य असतें. कारण एक तर जगांत कार्यकारणभाव हा सर्वत्र सारखाच असतो, व दुसरें असें कीं, सर्वसाधारण मनुष्याला या कार्यकारणभावाची योग्य कल्पनाहि असते.

प्रकरण तिसरें

नैतिक मानसशास्त्र

३१. साधारणतः असें म्हणतां येईल कीं, मानवी कल्याण व मानवी कर्तव्य या प्रश्नांचा गेल्या प्रकरणांत आपण जो विचार केला, तो सोडून बाकीच्या नैतिक चिकित्सेच्या सर्व विषयांची चर्चा करण्याचें काम मानसशास्त्राचें आहे. मानवी अंतःकरणाचा अभ्यास म्हणजेच मानसशास्त्र होय व नैतिक चिकित्सेचा मानवी अंतःकरणाशीं अत्यंत निकट संबंध असतो. मानवी कल्याण व मानवी कर्तव्य हीं अर्थांतच मानवी स्वभाव व मानवी शक्ति यांनीं मर्यादित अशींच असणार. मनुष्याचें कल्याण हें त्याच्या सदसद्विवेक बुद्धीनेंच निश्चित केलेलें असलें पाहिजे, तसेंच त्याचें कर्तव्यहि त्याच्या शक्यतेच्या मर्यादेंत असलें पाहिजे. उघडच आहे कीं, शक्य असेल तेथेंच 'केलें पाहिजे' हा शब्दप्रयोग संभवतो; अशक्य गोष्टी कोणी कर्तव्याच्या क्षेत्रांत घालणार नाहीं.

३२. तेव्हां आतां या प्रकरणांत आपण पुढील विषयांचा विचार करूं:—

(१) इच्छा व सुख, तसेंच याच्या उलटची जोडी तिटकारा व दुःख, यांमधील परस्परविरुद्ध भावनांचा संबंध. (२) नैतिक विचारशक्ति अथवा सदसद्विवेकबुद्धि अथवा व्यवहारविवेक अथवा नैतिक भावना. (३) इच्छास्वातंत्र्य व नियति.

इच्छा व सुख विरुद्ध तिटकारा व दुःख.

३३. पहिल्या विषयासंबंधानें प्रश्न असा उपस्थित होतो कीं, कोणाहि मनुष्याला स्वतःला सुखप्राप्ति व दुःखाभाव याशिवाय इतर कोणत्याहि स्थितीची इच्छा करणें वस्तुतः शक्य आहे काय ? ज्या गोष्टीमुळें मनांत अनुकूल वेदना उत्पन्न होते तें सुख, (अनुकूलतया आवेदनीयं सुखं।) व ज्या गोष्टीनें मनांत प्रतिकूल भावना उत्पन्न होते तें दुःख. (प्रतिकूलतया आवेदनीयं दुःखं ।) या प्रश्नाचें उत्तर 'नाहीं' असें देणारांमध्यें लॉक, बेंथॅम, मिल्ल आणि बेन हे आहेत. त्यांच्या मताला 'मानसिक सुखवाद' (Psychological Hedonism) असें नांव देण्यांत येतें. या सर्वांत बेंथॅमचें मत फार जोरदार आहे. त्याच्या मतें "सुख व दुःख या दोन भावनांच्या शासनांत निसर्गानेंच मनुष्याला ठेविलें आहे. सुख व दुःख हेच त्याचे दोन प्रबल अधिपती आहेत; मनुष्यानें काय करावें व काय करूं नये हें ठरविणें या दोघांच्याच हातांत आहे,

व त्यांच्याच संयुक्त सिंहासनाशीं मानवी कृत्यपरिणामाची सांखळी जखडून ठेविली आहे; आपल्या ‘ मनोवाक्काय-कर्मांत ’ त्यांचाच अनन्य अधिकार चालतो; सुख व दुःख यांच्या कल्पनांशिवाय मनुष्याच्या कृतीला प्रेरक दुसरा कोणताहि हेतु असणें शक्यच नाहीं. ” तो अधिक स्पष्टपणानें म्हणतो. ‘ हरेक कृत्य करतांना मनुष्य हा त्याक्षणींच्या आपल्या विचाराप्रमाणें जें आपल्याला अधिक सुखावह व दुःखनिवारक होईल तेंच करण्याच्या हेतूनें आपल्या वर्तनाची दिशा ठरवितो. ”

सुखवाद

३४. या ठिकाणीं सुख आणि दुःख या शब्दांचा जो अर्थ बेंथॅमनें केला आहे, तो फार विस्तृत असा केला आहे. कारणांच्या फरकानें भिन्न भिन्न वाटणाऱ्या अशा अनेक सुखांची त्यानें एक यादीच दिली आहे. तींत कौशल्यापासून, मनमिळाऊपणा-पासून, धर्मशीलतेपासून, परोपकारापासून, स्मरणापासून, कल्पनाशक्तीपासून व आणखी आठ प्रकारांपासून उत्पन्न होणारीं सुखें त्यानें नमूद केलीं आहेत. अशीच एक दुःखांचीहि यादी त्यानें तयार केली आहे. मिलच्याहि मतें एखाद्या वस्तूची इच्छा होणें, व ती वस्तु सुखप्रद वाटणें, हे दोनहि वाक्प्रयोग वस्तुतः एकाच मनोविकाराचें निदर्शक आहेत.

३५. वरील मानासिक सुखवादाचा जर आपण पूर्णपणें व अक्षरशः स्वीकार केला, तर जगांत नीतिशास्त्राला अवसरच राहणार नाहीं, कारण मग मनाला आवडेल तीच गोष्ट कर्तव्य ठरल्यानें 'किं कर्म किमकर्मेति।' असा प्रश्नच कधीं उपस्थित होणार नाहीं; व म्हणून कर्तव्य व त्या कर्तव्याची शक्यता हे प्रश्नहि उपस्थित होणार नाहींत ! मानसिक सुखवाद हीच प्रत्यक्ष वस्तुस्थिति असें मानल्यास मानासिक सुखवाद व नैतिक सुखवाद यांचा अर्थाअर्थी कांहीं संबंध राहणार नाहीं. नैतिक सुखवादा-प्रमाणें जें सुख आहे त्याची अपेक्षा केली पाहिजे व मानासिकसुखवादानें जें सुख वाटतें त्याची नैसार्गिक प्रेर-णाच असते, अर्थात् त्यांत ' कर्तव्य ' असें कांहीं उरतच नाहीं. पण विचार करितां असें दिसून येईल कीं, बेंथॅमचें हें म्हणणें अतिशयोक्तीचें आहे. प्रायशः तो म्हणतो असा सुखवादी सांपडणार नाहीं. मिल्लच्याहि विधानांत घोंटाळा झाला आहे. मनुष्याच्या वर्तनांत कार्य-दृष्ट्या तो जी पसंती करितो, तिला प्रेरक असणारी इच्छा व अनुकूलतेनें भासणारी जाणीव अथवा वेदना यांतील भेद त्याच्या ध्यानांत बरोबर आला नाहीं.

३६. म्हणून तोच प्रश्न आपण असंदिग्ध भाषेनें पुन्हां मांडूं. तसा तो मांडतांना स्वाभाविकच असा

विचार येतो कीं, द्रेक कृत्य करतांना प्रत्येक मनुष्याचा आशय स्वतःला कांहीं तरी सुख व्हावें अथवा दुःखनिरास व्हावा, असाच नेहमीं असतो काय ? हा प्रश्न असा पर्यायानें मांडला, तरच मानसिक सुखवाद व नैतिक सुखवाद यांच्यांत कांहीं तरी संबंध असूं शकण्याचा संभव आहे. तो असा मांडला तरी नैतिक हेतु–ज्यामुळें केवळ एखादें कृत्य योग्य आहे म्हणूनच करावें असें ठरतें व परोपकारहेतु–ज्यामुळें एखादें कृत्य दुसऱ्याला सुखावह आहे म्हणून तें करावें असें ठरतें–त्या दोन हेतूंचा समावेश त्यांत होत नाहींच. तथापि त्यांत इतकें तरी म्हणतां येईल कीं आपलें स्वतःचें सुख हा जो मानवी कृत्यांचा मुख्य हेतु आहे, तो तरी सुसंगत व व्यवस्थित राहील.

३७. वर म्हटल्याप्रमाणें द्रेक मनुष्याच्या कृत्याच्या मूळाशीं स्वतःला कांहीं तरी सुखप्राप्ति अथवा दुःखाभाव हाच हेतु असतो असें जें मत दर्शविलें आहे, त्याच्या विरुद्ध असलेले मुद्दे सिजविक या लेखकानें आपल्या 'मॅन्युअल ऑफ एथिक्स्' या पुस्तकाच्या पहिल्या भागाच्या चौथ्या प्रकरणांत दिले आहेत. त्यांत त्यानें प्रथमतः बटलरचें मत नमूद करून असें प्रतिपादिलें आहे कीं, केवळ स्वतःचें सुख असें ज्याला म्हणतां येईल त्यांहून

मनुष्याच्या कृतीला प्रेरक अशा भिन्न गोष्टीहि असूं शकतात; उदाहरणार्थ, मानसन्मान, अधिकार, दुसऱ्याचें हित अथवा अनहित, इत्यादि गोष्टींच्या मुळेंहि मनुष्य पुष्कळ वेळां कार्यप्रवृत्त होतो. त्यावर कोणी म्हणेल कीं या वस्तूंपासूनहि मनुष्याला सुख होतें, तेव्हां मनुष्य आपल्याला सुख मिळावें या हेतूनेंच कार्यप्रवृत्त होतो, या मताला विरोध वरील उदाहरणांनीं येत नाहीं. पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. दरेक मनुष्य कांहीं तरी उद्देशानें कार्य करितो. ' प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि कार्याय प्रवर्तते। ' म्हणजे मूर्ख मनुष्य देखील कांहीं तरी उद्देशानेंच कार्यप्रवृत्त होतो, इतक्या विधानापुरताच वरील म्हणण्याचा अर्थ आहे. मनुष्य स्वतःच्या सुखाकरितां कांहीं कृत्य करितो याचा अर्थ इतकाच कीं, तें कृत्य करतांना त्याच्या मनांत कांहीं तरी उद्देश अथवा प्रयोजन असतें. कारण उद्देश असल्याशिवाय सुखाची इच्छा तरी त्यानें कां करावी ?

३८. ह्यूमनें हेंच म्हणणें थोडया निराळ्या तऱ्हेनें मांडलें आहे. तो म्हणतो, वैषयिक सुखाला कारणीभूत अशा कांहीं शारीरिक तृप्तीची गरज मनुष्यास नेहमीं भासतच असते, व त्या तृप्तीच्या पदार्थांच्या प्राप्तीसाठीं मनुष्य कृत्य करितो. उदाहरणार्थ, भूक व तहान दरेक मनुष्याला लागते, व तिच्या तृप्तीसाठीं मनुष्य खाद्यपेय

मिळविण्याचें प्रयत्न करितो. पण हे प्रयत्न नैसर्गिक असतात. त्यांपासून सुख होतें हें खरें; पण तें दुय्यम अथवा गौण अर्थानें होय.

इच्छा व तज्जन्य सुखांचें समपरिमाण.

३९. यावरून असें निर्विवाद रीतीनें म्हणतां येईल कीं, वरील उदाहरणांना व अशाच इतर उदाहरणांना हाच नियम लागू पडतो कीं कोणताहि पदार्थ मिळाल्यापासून प्राप्त होणारें सुख त्या पदार्थाच्या प्राप्तीच्या इच्छेशीं समप्रमाण असतें. एखाद्या मुलास एखादें खेळणें हवें असतें, निरनिराळ्या नाण्यांचा संग्रह करणाऱ्या एखाद्या शौकिन गृहस्थास एखादें नाणें पाहिजे असतें, दुसऱ्या एखाद्यास आपल्या मित्राचें कल्याण करण्याची इच्छा असते, अथवा आणखी एखाद्या मनुष्यास एखादें कृत्य न्याय्य, हितकर अथवा योग्य वाटतें म्हणून तें करण्याची इच्छा असते. या सर्व ठिकाणीं त्या त्या व्यक्तींना जें हवें असतें तेंच मिळाल्यानें त्यांना त्यावेळीं सुख होतें, इतर वस्तूंनीं होत नाहीं. एखाद्या वस्तूची इच्छा झाल्याशिवाय तिच्या प्राप्तीनें सुख होत नाहीं. आतां हें खरें कीं, इच्छा झाल्याशिवाय मिळालेल्या वस्तूंच्या प्राप्तीनेंहि सुख होतें. उदाहरणार्थ, अनपेक्षित मित्राची गांठ पडणें, प्रवासांत चालतां चालतां एकदम एखादा सुंदर देखावा

दिसणें, कोठून तरी अकल्पित सुवास येणें, अपेक्षा नसलेल्या वेळीं आपल्यावर एखाद्यानें उपकार करणें, इत्यादि मुळेंहि सुख होतें. त्याच प्रमाणें हेंहि कबूल केलें पाहिजे कीं, एखाद्या निश्चित वांछित वस्तूच्या लाभानें जसें सुख होतें, तसें अनिश्चित अथवा अकल्पित अशा कांहीं भावी सुखाची आशा करीत असतां इतर कांहीं तरी चांगलें होण्यानेंहि सुख होतें. उदाहरणार्थ, परीक्षा पास होणें, पर्वतारोहण करणें, एखादें सुंदर पुस्तक वाचणें, आवडतें फळ खाणें, प्रिय असलेलें फूल हुंगणें इत्यादि निश्चित अशा पूर्ववांछित वस्तूंपासून जसें सुख होतें, तसेंच आपलें आयुष्य सुखमय व्हावें अशी निश्चित इच्छा करीत असतां इतर कांहीं तरी लाभ झाल्यानेंहि आनंद होतो.

४०. या सर्वांचा निर्णय हा कीं आपल्याला सुख व्हावें अशी आशा दरेक मनुष्याला करितां येते व ती तो करितोहि, व दुःखाशिवाय दरेक वस्तूची प्राप्ति व्हावी अशी इच्छा दरेकास असते. त्यांतहि विशेष रीतीनें असें म्हणतां येईल कीं दुःखनिरासाची इच्छा ही सुखप्राप्तीच्या इच्छेपेक्षांहि अधिक बलवत्तर असते; फार काय, आपल्या स्वतःच्या सुखप्राप्तीव्यतिरिक्त इतर वस्तूंची जी इच्छा असते, तिच्यापेक्षां आपल्या स्वतःच्या दुःखाशिवाय इतर वस्तूविषयींचा तिटकारा कधीं कधीं अधिक बलवत्तर

असतो. अशा वेळीं बटलर म्हणतो त्याप्रमाणें, आपल्या सुखाशिवाय इतर गोष्टींविषयींची आपली इच्छा अधिक बलवान् असते, व आपल्या दुःखाभावाव्यतिरिक्त इतर गोष्टींच्या निरासाची आपली इच्छा जास्त प्रबळ असते. उदाहरणार्थ, स्वतःला दुःख प्राप्त करून देणारी अधाशी-पणानें खाण्याची इच्छा मूर्ख मनुष्यांत अधिक बलवान् असते, व सज्जनांत आपल्या सुखापेक्षां आपलें सर्वस्व खर्च करून दुसऱ्याचें दुःख हरण करण्याची उपकारेच्छा अधिक बळकट असते.

४१. आतां आपण दुसऱ्या विषयाचा विचार करूं. तो विषय म्हणजे सदसद्विवेक अथवा नैतिक विचारशक्ति हा होय. नैतिक विवेकाची प्रतीति ज्या मानसिक व्यापा-

सद्सदविवेकबुद्धि

रानें होते, त्याला सदसद्विवेकबुद्धि म्हणतात. याचा थोडासा विचार मागील प्रकरणांत आला आहे. तेथें बटलरच्या मतानें, ज्या निय-मांचें योग्य कारण आपल्याला समजतें त्यांना नैतिक नियम म्हणावे, असें दर्शविलेंच आहे. या नैतिक विचार-शक्तीला व्यवहारांत सदसद्विवेकबुद्धि हेंच नांव दिलेलें असतें. सामाजिक कर्तव्याशीं संबंध येणारा जो व्यवहार-विवेक तो करणारा मनोव्यापार म्हणजेच सदसद्विवेक असें बटलरनें म्हटलें आहे, व त्याच्या मतें न्याय, सत्य व हित या तीन गोष्टींनीं तो विवेक व्यक्त केला जातो.

पण बटलरच्या मतें मनुष्याच्या जगांतील वर्तनाला नियामक असें तें एकटेंच तत्त्व नाहीं. त्याच्या जोडीला ' न्याय्य आत्मप्रीति ' हेंहि आणखी एक तत्त्व आहे. त्याचें म्हणणें असें आहे कीं इतर कोणत्याहि तत्त्वाचें उल्लंघन एखाद्या मनुष्याच्या वर्तनामुळें झालें तरी तें वर्तन निसर्गविरुद्ध म्हणतां येणार नाहीं, पण वरील दोन तत्त्वांपैकीं एकाचेंहि अतिक्रमण झाल्यास तें वर्तन अथवा कृत्य मात्र निसर्गविरुद्ध ठरेल.

४२. सदसद्विवेकबुद्धि व योग्य आत्मप्रेम हीं दोनहि वस्तुतः एकाच दिशेला नेणारीं आहेत; मात्र आपल्या खऱ्या कल्याणाची जाणीव आपल्याला झाली पाहिजे. कर्तव्य आणि स्वार्थ, अथवा श्रेयस आणि प्रेयस यांचा सुबुद्ध मनुष्याच्या ठिकाणीं विरोध क्वचितच असतो; संपूर्णतया भविष्यकालाचा विचार करून चालणाऱ्याच्या ठिकाणीं तर हीं दोन्हीं तत्त्वें वस्तुतः एकरूपच असतात. तथापि कांहींच्या मतें यांत भेद अथवा द्वैत आहे, म्हणून त्यांच्या म्हणण्याचा थोडा विचार येथें करूं. बटलर आणि सिजविक यांच्या मतें आत्महित व परहित हीं स्वभावतः भिन्न आहेत. हे मनुष्याच्या व्यवहारविवेकाचे दोन निरनिराळे व्यापार आहेत. मनुष्याच्या बुद्धिव्यापाराचा आरंभ त्याच्या स्वतःपासून होत असल्यानें अहं म्हणजे मी हा त्याचा केंद्र असतो, व म्हणून स्वहित हें त्याला प्रथम समजतें व त्याची सदसद्विवेकबुद्धिहि आपल्या स्वाहिताच्या दृष्टीनें

चांगलें काय व वाईट काय इतक्याचाच विचार करूं शकते. बटलर व सिजविकचें इतकें म्हणणें कबूल केलें तरी तेवढ्यानें स्वहित व लोकहित यांत विरोधच आहे असें होत नाहीं. मनुष्याच्या सदसद्विवेकाचा आरंभ जरी स्वहितापासून झाला, तरी त्याचाच पुढचा पल्ला परहित हा आहे. आपल्या स्वहिताचा विचार करतां करितां, तें स्वहित पुष्कळ अंशीं परहिताशीं निगडित असल्याची जाणीव उत्पन्न होते व पुढें पुढें परहितांतच आपलें स्वहित अधिक असल्याची प्रतीति होते. स्वहित म्हणजे केवळ आपल्या स्वत:चें हित असें जरी प्रथम वाटलें, तरी शेजाऱ्याचें हित साधल्यानेंहि आपलें हित साधतें असें पुढें समजून येतें व हीच व्याप्ति वाढतां वाढतां लोकहितापर्यंत जाते. पण अर्थात् यासाठीं या सर्व जगताला एक प्रकारचें नैतिक नियमन आहे, त्यांत योग्य कर्तव्य केल्याचें सुफल मिळतें, व सुबुद्ध स्वहित व परहित यांत अखेर विरोध नसतो, अशा प्रकारच्या तत्त्वाचे धार्मिक सिद्धान्त ग्रहण करावे लागतात व म्हणून नीतिशास्त्राची उभारणी वस्तुत: धर्मशास्त्रावर व तत्त्वज्ञानावर झालेली आहे, हें सिद्ध होतें.

नैतिक भावना

४३. ज्या मनोभावनेमुळें मानवी वर्तनाच्या योग्यत्वाची जाणीव होते, तिला नैतिक मनोभावना (Moral Sentiment) असें म्हणतात. ही मनोभावना अथवा हा मनोविकार दर म्हट-

लेल्या आपल्या कृतीच्या योग्यत्वाच्या जाणीवेवर अवलंबून असतो व त्यामुळें आपल्या वर्तनाच्या योग्यत्वाच्या कल्पनांत जर फरक होईल, तर आपला नैतिक मनोविकारहि बदलेल. उदाहरणार्थ, एखादा मनुष्य प्रथम नास्तिक आहे असें आपण मानूं. त्या वेळीं एखाद्या मंदिरांत जाऊन मूर्तीपुढें प्रार्थना करणें अयोग्य आहे असें त्याला वाटत असल्यामुळें, रस्त्यानें मंदिरावरून जातांना आंत प्रार्थनेसाठीं न शिरणें यालाच तो योग्य वर्तन असें मानील व तसें योग्य वर्तन आपण केल्याची जाणीव त्या वेळीं त्याला झाल्यानें त्याचा नैतिक मनोविकार जागृत होईल. तोच मनुष्य पुढें जर आस्तिक झाला, तर मंदिरात जाऊन प्रार्थना करणें हेंच त्याला योग्य वर्तन वाटेल, व तसें वर्तन केलें तरच त्याचा नैतिक मनोविकार जागृत होईल. अर्थात् या दोनहि प्रसंगीं परस्परविरुद्ध वर्तन केल्यानें त्याचा नैतिक मनोविकार जागृत झाला; कारण त्या दोन प्रसंगीं त्याच्या वर्तनाच्या योग्यत्वाची कसोटी भिन्न असल्यानें, दोन भिन्न प्रकारच्या वर्तनानें त्याला योग्यत्वाची जाणीव झाली व त्या जाणीवेवर अवलंबून असलेला एकच नैतिक मनोविकार जागृत झाला. कधीं कधीं अशा प्रसंगीं पूर्वीं आपल्याला संमत असलेल्याहून भिन्न वर्तन करतांना मनाला त्रासहि होतो, तरी पण आपल्या वर्तनाच्या योग्यत्वाच्या बदललेल्या कल्पनेप्रमाणें आपण त्याला आपली नैतिक पसंती देतों.

इच्छास्वातंत्र्य व नियति

४४. या प्रमाणें सदसद्विवेक अथवा नैतिक मनोविकार याचा विचार केल्यावर आपण आतां या प्रकरणांत विचारासाठीं घेतलेल्या तिसऱ्या विषयाचा विचार करूं. तो विषय म्हणजे इच्छास्वातंत्र्य व नियति हा होय. तो प्रश्न असा मांडतां येतोः—मी स्वतःच्या बुद्धीनें म्हणून ज्या ज्या इच्छा करितों, त्या सर्व इच्छा करणारा जो मी, तो कांहीं अंशीं आनुवंशिक संस्कारानें, कांहीं अशीं माझ्या स्वतःच्या मागील कर्मानें व मनोविकारांनीं व कांहीं अंशीं माझ्या अनिच्छेनें प्राप्त झालेल्या परिस्थितीनें बद्ध झालेला, नियमित झालेला 'मी' आहे कीं काय? असें असेल तर माझ्या ठिकाणीं उत्पन्न होणाऱ्या इच्छा सुद्धां वरील गोष्टींनीं नियत, निश्चित केलेल्या अशाच असणार. याच्या उलट माझा आनुवंशिक संस्कार, माझें गतकर्म, व माझी परिस्थिति कशीहि असली, तरी माझ्या दृष्टीनें जी गोष्ट रास्त व योग्य वाटेल ती पसंत करण्याचें इच्छास्वातंत्र्य जर मला असेल, तर मी स्वतंत्र आहे असें म्हणतां येईल. हा प्रश्न इतका क्लिष्ट, भानगडीचा व अनिर्णीत आहे, कीं त्याची विस्तृत चर्चा येथें करणें अर्थातच शक्य नाहीं. थोडक्यांत इतकेंच म्हणतां येईल कीं, नियतिवादाच्या तर्फेचे मुद्दे दिसतांना अभेद्य दिसतात व इच्छा-

स्वातंत्र्याच्या बाजूचे मुद्दे लंगडे दिसतात. किंबहुना जगतांतील सर्व व्यवहार नियतिवादाच्या आधारानेंच चाललेले दिसतात. आपण दुसऱ्याशीं करीत असलेले सर्व व्यवहार, आपण स्वतःबद्दलचे करीत असलेले बेत, आपल्या मागील वर्तनाचा बसवीत असलेला मेळ, या सर्व गोष्टी मनुष्यप्राणी हा पूर्वसंस्कारांनीं, संवयींनीं व परिस्थितीनीं बद्ध आहे, या विचारसरणीवर अवलंबून असतात. कायद्यानें गुन्ह्यांबद्दल ठरविलेल्या शिक्षा, शैक्षणिक योजना, सामाजिक सुधारणा, धार्मिक शिक्षण, आरोग्यविषयक सुधारणा, अर्थशास्त्रीय सुधारणा, या सर्वांत हें गृहीत मानलेलें असतें कीं, संस्कार, संवयी व परिस्थिति यामुळें मनुष्याचें वर्तन घडत असल्यानें त्या गोष्टींचा विचार करूनच वरील सर्व सुधारणा केल्या पाहिजेत. अर्थात् मनुष्य हा या सर्व गोष्टींनीं बद्ध झालेला आहे.

४५. याच्या उलट इच्छास्वातंत्र्यवादी म्हणतात कीं, संस्कार, संवयी व परिस्थितीचा परिणाम मनुष्यावर पूर्वकाळीं कसाहि व कितीहि झालेला असला, तरी वर्तमानकाळीं सद्यःकार्याच्या प्रसंगीं आपल्याला योग्य व न्याय्य दिसेल तेंच कृत्य करण्याची पसंती करण्याचें इच्छास्वातंत्र्य त्याला असतें. अर्थात् असें म्हणणाऱ्यांनाहि हें कबूल करावेंच लागतें कीं, अशा प्रसंगीं मनुष्याला जें वर्तन

न्याय्य व योग्य म्हणून ‘ केलें पाहिजे ’ असें वाटतें, तेंहि त्याच्या शक्यतेच्या आवाक्यांत असलें पाहिजे व ही त्याची शक्यता त्याचा ताबा नसलेल्या गोष्टींनीं नियमित झालेलीच असते ! तथापि ते म्हणतात कीं, सर्व प्रसंगीं आपल्याला आपली स्वतंत्र इच्छाशक्ति वापरतां येते. कांहीं कृत्य करण्याच्या वेळीं आपण मागील गोष्टींचा विचार न करितां त्या वेळच्या आपल्या सद्सद्विवेकानुरूप पसंती करतों व इतकें इच्छास्वातंत्र्य असलें म्हणजे बस आहे ! मात्र पुष्कळ वेळां असें होतें कीं, असें इच्छास्वातंत्र्य असूनहि ‘जें करावयास पाहिजे’ तें आपल्या हांतून होत नाहीं. अशा वेळीं आपण त्याचा खुलासा करूं लागतों, व अमुक एका अकारण लहरीमुळें आपण तसें केलें नाहीं, अथवा अकल्पित कारणामुळें तसें आपण करूं शकलों नाहीं, असें आपलें समाधान करून घेतों ! पण मला जें न्याय्य व योग्य दिसतें तें करण्याचें इच्छास्वातंत्र्य हें संस्कार, संवयी व परिस्थिति यांनीं नियमित झालेलें आहे, हें मात्र आपण कधींहि कबूल करीत नाहीं !

प्रकरण चौथें

ग्रीक लोकांचें व्यावहारिक नीतिशास्त्र

४६. ग्रीक लोकांत ज्या नैतिक गुणांना सद्गुण म्हणून प्रशंसिले जात असे, त्यांची व्यवस्थित व नामनिर्देशपूर्वक परिसंख्या करण्याचा प्रथम प्रयत्न करणारा नीतिशास्त्रज्ञ ॲरिस्टॉटल् हा होय. त्यानें या सद्गुणांचा नित्याच्या व्यवहारी नांवानीं उल्लेख करून त्यांच्या व्याख्या व त्यांचा व्यवच्छेद केला आहे. त्याचें विवेचन नित्यव्यवहाराच्या नीतितत्त्वांशीं अगदीं मिळतें असें आहे; कारण त्याच्या रोजच्या अवलोकनांतल्या गोष्टींवरूनच त्यानें हें विवेचन केलें आहे व त्याला पुरवणी म्हणून आपल्या स्वतःचा विमर्शात्मक व्यवच्छेद, प्रासंगिक टीका, विसंगततेचें निराकरण व शास्त्रीय वर्गीकरण, इतक्या गोष्टींची जोड त्याला दिली आहे.

व्यावहारिक नीतिशास्त्र

४७. व्यावहारिक नीतिशास्त्र म्हणजे सर्वसाधारण मनुष्याच्या नित्य व्यवहारांतील नीति-कल्पना. त्याला इंग्रजींत पॉझिटिव्ह मोरॅलिटी ' असें नांव आहे. साधारण-तः जगात ज्या मनुष्यांना सामान्य बुद्धिमत्ता व संस्कृति आहे

व जीं न्याय्यान्याय्य गोष्टींची काळजी करितात, अशा मनुष्यांना प्रतिष्ठित मनुष्यें म्हटलें असतां, अशा मनुष्यांमध्यें सर्वकालीं व सर्वस्थलीं संमत होणारे नीतिनियम म्हणजेच व्यावहारिक नीतिशास्त्र. नीतिशास्त्राची सशास्त्र चिकित्सा करणाराला याच व्यवहारांतील योग्यायोग्य कल्पनांचें अवलोकन करून, मग त्याचें वर्गीकरण व व्यवस्थीकरण करावें लागतें.

ॲरिस्टॉटलचें नीतिशास्त्र

४८. अशा प्रकारचा ॲरिस्टॉटल्नें केलेला प्रयत्न 'निकोमॅकिअन् एथिक्स्' या नांवानें प्रसिद्ध आहे. हा निबंध जगांतील बुद्धिमत्तेच्या क्षेत्रांत अपूर्व असून, त्याचें महत्त्व इतकें असाधारण व चिरस्थायी आहे कीं, कोणत्याहि काळीं व भाषांतररूपानें देखील तो अत्यंत बोधप्रद व आनंददायक वाटतो. प्लेटोच्या संवादांचें प्रकाशन करणाऱ्या जोवेट सारख्या एखाद्या थोर विद्वानानें ॲरिस्टॉटल्च्या या नीतिशास्त्राचें सटीक प्रकाशन करण्याचें काम अंगिकारलें पाहिजे. तत्कालीन विचार व मतें यांचा संग्रह म्हणून, लेखकाच्या वर्ण्यविषयाबद्दलच्या एकात्मतेचें व आस्थेचें चिन्ह म्हणून, परोपकाराविषयींच्या त्याच्या श्रद्धेचें व आत्मविश्वासाचें निदर्शक म्हणून, त्याच्या बुद्धीच्या कुशाग्रतेचा, विवेचनाच्या सखोलतेचा, मानवी मनोव्यापार-

ज्ञानाच्या विस्तृततेचा नमुना म्हणून व त्याच्या सुंदर, निर्विकार लेखनशैलीचा आदर्श म्हणून, अखंड कालपर्यंत हा निबंध सर्व अभ्यासकांना आनंदाचा विषय होऊन बसला आहे.

त्याचें विवेचन

४९. त्याच्या पुस्तकाचें विगतवार विवेचन करणें अर्थातच येथें शक्य नाहीं; म्हणून आपण फक्त त्याच्या चिकित्सापद्धतीची स्थूल रूपरेषा प्रथम अवलोकन करून, नंतर त्यानें निर्देशिलेल्या सद्गुणांचा विचार करूं व अखेर त्यानें आपल्या कालीं पाहिलेल्या नीतिकल्पनांचें विवेचन कितपत व्यवस्थित रीतीनें केलें आहे, त्याची मीमांसा करूं. ऍरिस्टॉटल्चें विवेचन त्याचा गुरु व पूर्वगामी नीतिशास्त्रज्ञ प्लेटो याच्या विवेचनाला धरून आहे, तथापि तत्कालीन देशपरिस्थितीला धरून मुख्यत: हें विवेचन आपण केलें असल्याचें स्पष्ट कथन त्यानें केलें आहे. त्यानें आपल्या नीतिशास्त्राची इमारत स्वानुभवावर उभारली आहे व लोक प्रत्यक्ष कसें वागतात याच्यापेक्षां लोक कोणत्या गुणांना मानतात व चहातात, याला त्यानें महत्व दिलें आहे. सर्वसाधारण लौकिक समजुतींच्या घोंटाळ्यांत व विसंगतेंत जें सत्य गूढ असतें, तें शोधून काढून व्यक्त करणें हा आपला मुख्य हेतु असल्याचें त्यानें सांगितलें आहे. सॉक्रेटिस

प्रमाणेंच त्यानें आपल्या विवेचनाची सुरुवात या सिद्धान्तापासून केली आहे कीं, मानवी कृतीचें निश्चित व स्वतंत्रतः कल्याणमय असें कांहीं तरी ध्येय असतें. याच्या पलीकडे आणखी कांहीं साध्य नसतें. हें कल्याणमय ध्येय जाणतां येतें व म्हणून त्याच ध्येयाच्या अनुरोधानें मनुष्यें वर्तत असतात. सर्व मनुष्यांच्या कृतीच्या मूळाशीं कांहीं तरी साध्याची अथवा ध्येयाची कल्पना असते. मग तें ध्येय स्वतःसिद्ध असो, वा त्याहून अधिक श्रेष्ठ साध्याचें साधन असो. तें साधन असलें तर, त्याच्या पलीकडे अर्थात् साध्य असलेंच पाहिजे. अशा रीतीनें जें अखेरचें साध्य असेल, तेंच कल्याणमय ध्येय (The Good) होय. त्यालाच श्रेयस् असें म्हणतात. परंतु हें श्रेयस् कोणतें याविषयीं मात्र सर्वांचें ऐकमत्य नसतें. कांहींच्या मतें हें श्रेयस् म्हणजे कीर्ति होय, कांहींच्या मतें संपत्ति, कांहींच्या मतें सद्गुण, तर कांहींच्या मतें सुख होय. विशेषतः कीर्ति व संपत्ति यांना ध्येयस्थानीं मानणाऱ्यांपेक्षां सद्गुण व सुख यांना तें स्थान देणारे लोक अधिक. त्यांत सद्गुणाला ध्येय मानणारे व सुखाला ध्येय मानणारे, यांच्यांत विरोध आढळून येतो. हा विरोध आजतागायत कायमच आहे. या विरोधाच्या बाबतींत मात्र ॲरिस्टॉटल्चा व तत्कालीन व्यावहारिक ज्ञानाचा मेळ बसत नाहीं; कारण त्या दोहोंत वर म्हटल्याप्रमाणें

तफावत पडते. या साठीं त्याला आपला स्वतंत्र मार्ग शोधून काढावा लागला आहे व आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, त्याला गुणकर्मविभागानें मनुष्यजातींत भेद कल्पावा लागला आहे. त्याच्या मतें दरेक व्यक्तीला जगांत कांहीं तरी विशेष काम अथवा उद्योग करावा लागतो; मग तो चांभाराचा असो, सैनिकाचा असो वा दुसरा कोणता असो, व ज्या मानानें तो उद्योग त्या व्यक्तीला चांगल्या रीतीनें करितां येतो, त्या मानानें ती व्यक्ति चांगला चांभार, सैनिक अथवा दुसरें कांहीं काम करणारी म्हणून मानिली जाते. अशा रीतीनें आपलें काम चांगलें करण्यानें जर दरेक वस्तूचा चांगलेंवाईटपणा परीक्षिला जातो, तर मग मनुष्याचें जें अंतिम कल्याण, तें चांगलें साधण्यानेंच मनुष्य या नात्यानें त्याची किंमत ठरेल. तें कल्याण साधणें म्हणजे काय तर, मनुष्याचें जें वैशिष्ट्य—बुद्धितत्त्व—त्याला अनुसरून आपल्या आयुर्मर्यादेपर्यंत सदाचरणानें कालक्रमण करणें हें होय. अर्थात् मनुष्यजातीला परमेश्वराची अपूर्व देणगी म्हणजे जर विचारशक्ति ही होय, तर मनुष्याचें सर्वोत्तम ध्येय अथवा साध्य तत्त्वचिंतानुवाद (Philosophic contemplation) हें होय, असें ओघानेंच निष्पन्न होतें. तथापि त्यानें इतकें कबूल केलें आहे कीं, त्यानें मनुष्यांत गुणकर्मविभागानें जो वर्गभेद

कल्पिला आहे, त्या वर्गांपैकीं तत्त्वज्ञानी लोकांकरितांच वर म्हटलेलें 'तत्त्वचिंतन' हें ध्येय योग्य आहे.

५०. सर्वसाधारण लोकांना तत्त्वचिंतन हें ध्येय लागू होण्याजोगें नाहीं व सर्वसाधारण लोकांचाच भरणा जगांत अधिक असतो यामुळें त्यानें आपल्या निबंधाचा पुष्कळ भाग अशाच लोकांच्या नीतिकल्पनांचा विचार करण्यांत खर्च केला आहे, व त्यांत तत्त्वचिंतना शिवायच्या गौण पुरुषार्थांचीच त्यानें चर्चा केली आहे. भौतिक सुखलालसा ही मनुष्यप्राण्याची स्वाभाविक वासना आहे. (लोके व्यवायामिषमद्यसेवा स्वाभाविकी ।) त्या अर्थीं या वासनेवर विचार-शक्तीचा दाब ठेऊन सर्वसाधारण जनतेनें नीतीनें कसें वागावें, याचें विवेचन त्यानें विशेषतः केलें आहे. व्यवहारांत साधारणतः मानल्या गेलेल्या नीतिकल्पनांच्या कसोटीनेंच प्राकृत जनसमाजाचें जीवन परीक्षिलें जातें व अशा माणसांचा पुरुषार्थ म्हणजे त्या कल्पनांना अनुसरून जीवन व्यतीत करणें हाच होय.

५१. या सर्वसाधारण लोकांच्या नैतिक आदर्शाचें वर्णन त्यानें असें केलें आहे.—" मनुष्यानें सतत अभ्यासानें आपल्या स्वतःला नियम व शिस्त लावून घेऊन अंगवळणीं पाडून घेतलेला वर्तनक्रम असा असला पाहिजे कीं, त्यांत दुर्गुणाचा अतिरेक टाळण्यानें तो मनुष्य क्रमाक्रमानें

सद्गुणी बनून, अंत:करणांत पापपुण्याचा झगडा न होतां, व्यवहारांतील आचरणाच्या दोन टोंकामधील सुवर्णमध्य साधील." अर्थात् अशा मनुष्यानें सद्गुणाचा अंगिकार केवळ त्या सद्गुणाच्या नैतिक उदात्ततेमुळेंच केलेला असला पाहिजे; तो एखाद्या इतर लाभासाठीं करतां कामा नये.

५२. अशा प्रकारच्या श्रेय:स्वरूपी पुरुषार्थाचा मनुष्याच्या स्वहिताशीं संबंध कसा राहील, या प्रश्नाचें उत्तर ॲरिस्टॉटल् असें देतो कीं या दोहोंचा समवाय संबंधच आहे. एक आहे तेथें दुसरें ओघानेंच आहे. श्रेय:स्वरूप ज्ञान व नैतिक कर्तव्यकर्म हीं अभेदरूपच आहेत.

५३. अर्थात् ॲरिस्टॉटल्च्या या मताप्रमाणें सत्कृत्य करतांना सद्गुणी मनुष्याला आनंदच होतो, किंबहुना सत्कृत्यें करण्याची त्याला आवडच असते. याच्या उलट असें एक मत आहे कीं, आपल्याला आवडती गोष्ट करण्यांत सद्गुण कसला आला आहे ? ती स्वाभाविक प्रवृत्ति आहे. स्वभावप्रवृत्तीविरुद्ध जेथें प्रयत्नानें सत्कृत्य केलें असेल, तेथेंच सद्गुण मानला पाहिजे व आपल्या नैसर्गिक प्रवृत्तीविरुद्ध सत्कृत्य करतांना मनुष्यास जितका अधिक जोराचा प्रयत्न करावा लागेल, तितकी त्या सद्गुणाची किंमत अधिक मानली जाईल. अशीं दोन परस्परविरुद्ध जीं मतें आहेत, त्यांचा समन्वय करण्याचा प्रयत्न सिजविक्नें केला आहे.

तो म्हणतो, आपल्या सद्गुणाच्या कल्पनेंत वस्तुतः दोन भिन्न गोष्टींचा समावेश झालेला आहे; एक, मनुष्यजातीच्या दृष्टीनें सर्वांगपरिपूर्ण व निर्दोष नीतितत्त्वांची आदर्श स्थिति; व दुसरी गोष्ट म्हणजे स्वभावतः सदोष व अपूर्ण मनुष्याचा वरील प्रकारची आदर्श स्थिति साध्य करण्यासाठीं केला जाणारा प्रयत्न. अर्थात् ज्या मनुष्यांना स्वभावतःच सद्गुणाचा मार्ग आवडतो व तो चोखाळण्यांत त्यांना आनंद वाटतो, तीं माणसें फार श्रेष्ठ दर्जाचीं होत. पण इतरांच्या दृष्टीनें हा सद्गुणाचा आदर्श कष्टसाध्यच असणार व म्हणून तो साध्य करण्यासाठीं त्यांना फार मनोधैर्यानें श्रम करावे लागतील, तेव्हाच तो त्यांना प्राप्त होईल. पहिल्या प्रकारच्या थोर व्यक्तींत श्रेष्ठ आदर्श व तदनुरोधानें केले जाणारे अविरत श्रम या दोहोंचें मधुरमीलन झालेलें असतें, इतकेंच.

५४. ॲरिस्टॉटल्च्या मतानें खालील गुण हे नैतिक सद्गुण होत :—

त्याची सद्गुणमीमांसा

१. धैर्य (Courage)
२. संयम (Temperance)
३. ऐश्वर्य (Magnificence)

४. औदार्य (Liberality)
५. महामनस्त्व (Lofty-mindedness)
६. स्वाभिमान (Self-respect)
७. मार्दव (Gentleness)
८. सौहार्द (Friendliness)
९. सत्यवादित्व (Truthfulness)
१०. नर्मविनोद (Decorons wit)
११. न्यायप्रीति (Justice)
१२. प्राज्ञता (Wisdom)
१३. मैत्री (Friendship)

५५. व्यवहारांतील नीतिविषयक कल्पना व शास्त्रीय दृष्ट्या केलेलें नीतिविवेचन या दोहोंत कसा फरक पडतो, याचें एक मजेदार उदाहरण देतां येण्यासारखें आहे. रॉबर्ट ब्राउनिंग या कवीचा एक काव्यसंग्रह प्रसिद्ध झाला आहे, त्याचें नांव Asolando असें आहे. त्यांत Development (प्रगति) या नांवाची एक कविता आहे. त्यांत तो कवि म्हणतो:—' मी पांच वर्षांचा असतांना माझे वडील वाचीत बसलेले मी पाहिले. ते स्वतः फार विद्वान असून त्यांना ग्रीक भाषा चांगली अवगत होती. त्या वेळीं मी त्यांना विचारिलें ' बाबा आपण काय वाचीत आहां ? ' ते म्हणाले:—' ट्रॉयचा वेढा. ' मी विचारिलें ' बाबा, ट्रॉय म्हणजे काय व वेढा म्हणजे

काय? ' तेव्हां बाबांनीं वस्तुपाठाच्या पद्धतीनें मला समजावण्यासाठीं ट्रॉय शहराची कल्पना आणून देण्याकरितां खुर्च्या व टेबलें एकावर एक रचिलीं, आमच्या मनी मांजरीला हेलेन बनविली, गड्याच्या मुलाला हेक्टर केले, घोड्याला ऍकिलीज् बनविला, व अशा प्रकारें सर्व पात्रें तयार केलीं व तद्द्वारें होमर महाकवीनें आपल्या काव्यांत वर्णन केलेले सद्गुण मला समजावून दिले. ' या प्रमाणें माझ्या पांच वर्षांच्या वयांत माझ्या बुद्धीप्रमाणें मला ज्ञान झालें. त्या नंतर पुढें मी मोठा झाल्यावर होमरचें पोपकृत इंग्रजी भाषांतर वाचलें व त्याहिनंतर ग्रीक भाषेंतील होमरचें मूळ काव्यहि वाचलें. त्यानंतर मी ऍरिस्टॉटल्चा नीतिशास्त्रावरील निबंध वाचावयास घेतला, पण

' कृतान्तकटकामलध्वज जरा दिसों लागली ।
तरी नुमजली मला गहन नीतितत्त्वावली ! ॥ '

ब्राउनिंगच्या या काव्यांत नैतिक कल्पनांच्या वाढीचा जो क्रम काव्यमय रीतीनें वर्णिला आहे, तो व्यवहाराला धरूनच आहे. प्रथम व्यवहार व मग शास्त्र, प्रथम अवलोकन व मग चिकित्सा, हाच क्रम सर्वस्वीकृत आहे व त्याचाच अवलंब ऍरिस्टॉटल्नेंहि केला आहे. तत्कालीन व्यवहारांत ज्या सद्गुणांना सन्मान्य समजले जाई, त्यांचें अवलोकन व अभ्यास करून,

त्यांवरून त्यानें विमर्शपूर्वक नीतिशास्त्राची मीमांसा केली आहे. त्या मीमांसेचा आतां आपण थोडासा विचार करूं.

त्याच्या सद्गुणांचें वर्णन
१ धैर्य

५६. प्रथम गुण धैर्य. त्याच्या मतें भ्याडपणा व अविवेकी साहस यांतील मध्य म्हणजे धैर्य. हा गुण लढाईसारखें स्वर्गद्वार उघडें झालें असतां चांगल्या रीतीनें प्रत्ययास येतो. दुसरा गुण संयम. हा विषयोपभोगाच्या वेळचा गुण आहे. विषयातिसक्ति व निर्विकारता यांतील हा मध्यगुण होय. तथापि तो म्हणतो, विषयाच्या दृष्टीनें सर्वस्वीं विकाररहित असलेले लोक सर्वसाधारण जनसमाजांत क्वचितच सांपडतात. या नंतरचे दोन सद्गुण औदार्य व ऐश्वर्य, यांचा संबंध द्रव्याशीं येतो. मनाचा हलकेपणा व फाजील उधळेपणा या दोहोंतील मध्य म्हणजे ऐश्वर्य होय; अर्थात् हा फक्त श्रीमंत लोकांच्याच ठिकाणीं पहावयाचा. ऐश्वर्याच्या खालोखाल, खर्च करण्याच्या दृष्टीनेंच, औदार्य या गुणाचा अनुभव येतो, व कंजुषपणा व उडाऊपणा यांतील मध्य तो आहे. यानंतरचा गुण महामनस्त्व. याचें लक्षण ॲरिस्टॉटल्नें फार मजेदार दिलें आहे. तो म्हणतो, जगांतील उत्तमोत्तम व श्रेष्ठ वस्तूंना आपण लायक आहों व त्या वस्तू आपल्या लायक आहेत, असें जो समजतो, तो

महामना. त्याचे गुण अमर्याद असतात, पण तो आचरणांत मर्यादा राखतो; कारण आपल्याला जितक्या चांगल्या वस्तू प्राप्त होतील तितकीच आपली लायकी, असें तो मानतो. बाकीचे लोक आपली स्वतःची लायकी आपल्याला प्राप्त असलेल्या वस्तूंपेक्षां अधिक तरी समजतात, अथवा कमी तरी समजतात. ज्या मानानें मनुष्य सद्गुणांनीं अधिकाधिक श्रेष्ठ असतो, त्या मानानें त्याला सद्वस्तुलाभ अधिकाधिक होतच जातो, व जो सर्वश्रेष्ठ असेल त्याच्या पुढें सर्व वस्तू त्याला सिद्धि असल्याप्रमाणें हात जोडून उभ्या राहतील. म्हणून सर्व सद्गुणांचें संमीलन अथवा एकीकरण म्हणजेच महामनस्त्व. त्याच्या ठायीं सर्व गुण असतात, इतकेंच नव्हे, तर त्यांचें तेज त्याच्या ठिकाणीं अधिक प्रकाशमान होतें. आणि म्हणून महामनस्त्व अथवा महात्मत्व प्राप्त करून घेण्याइतकें कठिण दुसरें कांहींच नाहीं. अशा मनुष्याचा सन्मान कसा करता येणार ? तथापि, अशा मनुष्याचा इतर श्रेष्ठ पुरुषांनीं सन्मान केला असतां त्याला तो आवडतो, कारण त्याला अर्पण करण्यासारखी इतर वस्तु जगांत काय असणार ? या सद्गुणाचा विरोधी दुर्गुण म्हणजे मनाचा हलकेपणा अथवा आपल्या स्वतःविषयींची लघुमन्यता व त्याचा अतिरेक म्हणजे वृथाभिमान.

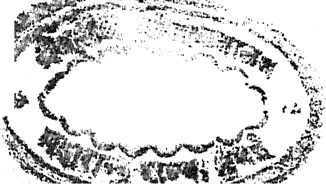
५७. अशा पुरुषाचें आणखी वर्णन ऍरिस्टॉटल्नें असें केलें आहे:-असा महामना पुरुष अथवा महात्मा श्रीमंत व सत्कुलोत्पन्न असण्याचा संभव आहे. त्याला दुसऱ्यावर उपकार करणें आवडतें, पण दुसऱ्याकडून उपकार करून घेण्याची लाज वाटते, व यदाकदाचित् त्यावर कोणी उपकार केलाच असेल, तर त्याचें स्मरण करून दिलेलें त्याला आवडत नाहीं. हलकीं कामें करणें त्याला आवडत नाहीं व एखादें महत्कृत्य करावयाचें नसेल, तर तो कार्यविमुख व दीर्घसूत्री बनतो. तो इतरांशीं असलेला आपला शत्रुमित्रभाव उघडपणें बोलून दाखवितो. तो कधीं कोणाचेंहि भय बाळगत नाहीं व मनानें मोकळा असतो. फक्त अप्रबुद्ध लोकांशीं तो कधीं कधीं कृत्रिम उपालंभानें वागतो. त्याच्या ठिकाणीं हेवा नसतो, तो दुसऱ्याची निंदा करीत नाहीं, आपल्या स्वतःला जरूर असलेल्या वस्तूंबद्दल निरपेक्ष असतो, त्याला कधीं कशाचें आश्चर्य वाटत नाहीं, तसेंच तो कोणाची खुशामत करीत नाहीं. त्याची गति धीरोद्धत असते, त्याचा आवाज गंभीर असतो व त्याचें भाषण विचारपूर्ण व मोजकें असतें."

५८. वर वर्णन केलेल्या सद्गुणाचा संबंध कीर्तिलौकिकाशीं अथवा मानसन्मानाशीं असतो, तसाच संबंध असलेला दुसरा सद्गुण स्वाभिमान हा होय. औदार्य हा गुण जसा ऐश्वर्याच्याच वर्गांतील, पण जरा कमी प्रतीचा

आहे, तसाच स्वाभिमान हा महामनस्त्वाच्याच वर्गांतील, पण त्याहून उतरत्या दर्जाचा आहे. या सद्गुणमध्याची दोन टोंकें म्हणजे फाजील अभिमान व स्वाभिमानाचा संपूर्ण अभाव हीं होत.

२. मार्दव

५९. ॲरिस्टॉटल्च्या यादींतील या नंतरचा गुण मार्दव हा होय. क्रोध या दुर्गुणाच्या दृष्टीनें ही मध्यमस्थिति होय. याच्या एका टोंकास सात्विक कोपाचा अभाव अथवा पैशुन्य व दुसऱ्या टोंकास अतिक्रोध हे होत. ॲरिस्टॉटल् म्हणतो, क्रोध हा कोणत्या थराला जाईल याचा नेम नाहीं. तो महाशन अथवा सर्वभक्षक व महापापी आहे. (महाशनो महापात्मा विद्धयेनमिह वैरिणम् । – श्रीमद्भगवद्गीता.) याचे अनेक प्रकार संभवतात. ज्याच्यावर वस्तुतः आपण रागावूं नये त्यावर आपण रागावतों, एखाद्यावर जितके रागावयास पाहिजे त्याहून अधिक रागावतों, वाजवीपेक्षां अधिक लवकर रागावतों व जितका वेळ रागावणें क्षम्य आहे त्याहून अधिक वेळपर्यंत आपला राग टिकतो. निरनिराळ्या माणसांच्या ठिकाणीं हे अनेक प्रकार संभवतात; ते सर्व एकाच्याच ठिकाणीं असतात असें नाहीं.



६०. याच्या नंतरचा सद्गुण सौहार्द हा होय. तोंडपुजेपणा व तुसडेपणा या दोहोंच्या मध्यवर्ती असें याचें स्थान आहे.

३ सौहार्द

या नंतरचा गुण सत्यवादीपणा. हा आत्मश्लाघा व खोटा विनय यांमधील सद्गुण होय. ऍरिस्टॉटल्च्या मतें सत्यवादी पुरुष आपल्या अंगच्या गुणांची वास्तविक योग्यता जाणतो व त्यांची फाजील स्तुतिहि करीत नाहीं, तसा त्यांना फाजील विनयानें अवगुणहि मानीत नाहीं.

६१. या नंतरचा सद्गुण नर्मविनोद हा होय. बाष्कळ व असभ्य फाजीलपणा व माणुसघाणेपणा या दोन टोंकांमध्यें याचें स्थान आहे. या नंतर न्यायप्रियता हा गुण येतो. ऍरिस्टॉटल्च्या मतें या मूलभूत सद्गुणाचे दोन अर्थ संभवतात. एक व्यापक व एक कोता. व्यापक दृष्टीनें त्याचा अर्थ ऋजुता अथवा सरळपणा हा होय, व कोत्या दृष्टीनें त्याचा अर्थ अधर्म्याचरणाचा विरोधीभाव असा होतो, व त्याचे दोन पोटभेद पडतात:–(१) लोकांच्या योग्यायोग्य आचरणाप्रमाणें त्यांना बक्षिस अथवा शिक्षा देणें, व (२) एखाद्यानें दुसऱ्याचें नुकसान केलें असल्यास त्याच्याकडून नुकसान झालेल्या मनुष्यास त्याच्या नुकसानीचा बदला वसूल करून देवविणें.

६२. या नंतरचा गुण प्राज्ञता. याचा संबंध बुद्धिमत्तेशीं आहे. व्यवहारांत इतरांशीं वर्तन करितांना आचारविचारांमध्यें समतोलपणा ठेवणें, हा या गुणाचा अर्थ आहे. अर्थात् ही समतोल वृत्ति नीतिपर असली पाहिजे. नाहीं तर एखादा धूर्त चोर दुसऱ्याला फसविण्यासाठीं त्याचा विश्वास संपादन करून घेण्याकरितां त्याच्याशीं आचारविचारांच्या दृष्टीनें समतोलपणानें वागेल. पण त्याचा उद्देश अनीतिपर असल्यानें त्याच्या अंगीं ‘ प्राज्ञता ’ आहे, असें कोणी म्हणणार नाहीं. ही समतोल वृत्ति नीतिप्रधान असेल, तरच तिला प्राज्ञता हें सद्गुणाभिधान प्राप्त होईल. केवळ साधनाच्या कौशल्याला प्राज्ञता म्हणतां येत नाहीं; साध्याची निवड कौशल्यानें केलेली असेल, तरच तो सद्गुण होईल.

४ प्राज्ञता

६३. ॲरिस्टॉटल्च्या यादींतील अखेरचा सद्गुण ‘ मैत्री ’ हा होय. त्याच्या पुस्तकाचीं दोन प्रकरणं (८ वें व ९ वें) या विषयाला वाहिलीं आहेत. जगांत आजपर्यंत मैत्री या विषयावर केल्या गेलेल्या विवेचनांत सर्वोत्कृष्ट विवेचन ॲरिस्टॉटल्नें येथें केलेलें आहे. लॉर्ड बेकननें या विषयावर स्वतंत्र निबंध लिहिला आहे, तो ॲरिस्टॉटल्पेक्षां कमी संकीर्ण व अधिक व्यावहारिक दृष्टीनें लिहि

मैत्री

लेला आहे. तथापि ॲरिस्टॉटल्च्या निबंधांत उदात्त विचारांची पराकोटि आढळते. वर म्हटल्याप्रमाणें त्याचें विवेचन जरा जास्त संकीर्ण झालें आहे; कारण त्यांत हल्लींच्या काळच्या दृष्टीनें दयालुतेच्या सदरांत येणाऱ्या कौटुंबिक प्रेम, कृतज्ञता वगैरे गोष्टींची चर्चा केली आहे. तथापि या निबंधांत ॲरिस्टॉटल्नें आपल्या काळच्या व्यवहारांत आढळणाऱ्या कल्पनेच्या वरच्या कोटीचें विवेचन केलें आहे. किंबहुना असें म्हटलें तरी चालेल कीं, सर्व भूतमात्राशीं मैत्री दाखविण्यांत सर्व सद्गुणांचें सार आलें आहे, अशा अर्थाचें प्रतिपादन त्यानें या प्रकरणांतून केलें आहे. याच्या पूर्वीच्या प्रकरणांतूनहि अशाच अर्थाचीं वाक्यें त्यानें घातलीं आहेत, त्यांवरूनहि हेंच अनुमान दृढ होतें. उदाहरणार्थः—' कंजूष मनुष्यापेक्षां फाजील औदार्य असलेला मनुष्य अधिक बरा, कारण तो पुष्कळांचें कल्याण करितो.' ' असभ्य वर्तन हें फारसें दोषार्ह नाहीं, कारण त्या योगें इतरांचें नुकसान होत नाहीं.' त्याच प्रमाणें इतर कांहीं दोष फारसे निंदास्पद न मानण्याचें कारण तो असें देतो कीं, ' त्यांमुळें दुसऱ्यांना इजा पोंचत नाहीं. '

६४. आपल्या पुस्तकाच्या आठव्या प्रकरणाच्या आरंभींच्या वाक्यांत ' मैत्री ' या विषयाची प्रास्ताविक

चर्चा त्यानें केली आहे. तो म्हणतो:—मैत्री ही कदाचित् स्वतः सद्गुणरूप नसेल, पण तिच्यांत सद्गुणांचा अंतर्भाव होतो. सुखी जीवनाला तर ती अत्यंत अवश्य वस्तु आहे; कारण जगांतील इतर सर्व उत्तम वस्तूंची कितीहि विपुलता असली, तरी सन्मित्रा शिवायचें जिणें कोणीहि पसंत करणार नाहीं. लहानपणीं चांगल्या 'मैत्री' मुळें आपल्या अंगीं दुर्गुण जडत नाहींत, वृद्धपणीं सन्मित्राच्या साह्यानें आपल्या स्वतःच्या दुर्बलतेमुळें लागणाऱ्या गरजा व उणीवा पुऱ्या पाडल्या जातात, व तरुणपणामध्यें पराक्रमाच्या सत्कृत्यांना सन्मित्रामुळें स्फूर्ति मिळून ' एकमेकां साह्य करूं । उभय धरूं सुपंथ ॥ असा लाभ होतो. या शिवाय ज्या प्रमाणें मुलाला आपल्या मातापितरांबद्दल प्रेम वाटणें व त्यांना आपल्या मुलाबद्दल प्रेम वाटणें हा निसर्गाचा नियमच आहे, त्याच-प्रमाणें एकाच जातीच्या प्राण्यांना एकमेकांबद्दल प्रेम वाटणें हेंहि स्वाभाविक आहे, व म्हणूनच जे लोक आपल्या जातिबांधवांवर प्रेम करितात त्यांची आपण स्तुति करितों. प्रवासाच्या वेळीं आपल्या बरोबरच्या सहपाथस्थाबद्दल आपल्याला किती प्रेम वाटतें हें प्रसिद्ध आहे. राष्ट्रांत-सुद्धां देशबांधवांविषयीं एकमेकांस वाटणाऱ्या प्रेमामुळें एक प्रकारचें प्रेमबंधन उत्पन्न होतें व त्या राष्ट्रांतील कायदे करणाऱ्यांचा मुख्य उद्देश न्यायदानापेक्षां हें प्रेमबंधन

दृढ करून विवर्धित करणें हाच असतो. मैत्री म्हणजे ऐक्यता व कायदे करणारांच्या डोळ्यांसमोर नेहमीं ऐक्यतासंपादन व कलहनिरसन हेच मुख्य हेतू असतात. मैत्री असेल तेथें कलह नाहीं, व कलह नाहीं तेथें न्याय-कचेऱ्यांचें काम नाहीं. म्हणून राष्ट्रांत ज्या मानानें ऐक्यता वाढेल, त्या मानानें न्यायकचेऱ्यांचें काम सोपें व कमी होत जाईल. फार काय, न्यायकचेऱ्यांचा उद्देशहि वादाच्या कारणांचें निरसन करून दोन पक्षकारांत ऐक्यता होण्याचा मार्ग सुलभ करून देणें हाच होय. त्याच प्रमाणें मैत्री ही जगांतील एक अवश्य वस्तु आहे, इतकेंच नव्हे, तर ती एक उदात्त वस्तु आहे. मित्रावर खरें प्रेम करणाऱ्यांना आपण वाखाणतों. ज्याला पुष्कळ सन्मित्र असतात त्यांचें सद्भाग्य आपण वर्णितों. फार काय, सन्मित्र व सज्जन हे समानार्थक शब्दच आहेत, असें आपण मानतों.' येणें प्रमाणें मैत्री या सद्गुणाचें सुंदर विवेचन ॲरिस्टॉटल्नें केलें आहे.

ॲरिस्टॉटल्चे सद्गुण व तत्पूर्वींचे सद्गुण

६५. या वरून ख्रिस्तपूर्व चौथ्या शतकांतील ग्रीस देशांतील नीतिकल्पनांची सांप्रतच्या काळाशीं तुलना केली, तर असें दिसून येईल कीं, त्यांत महत्वाचा दृष्टिभेद आहे. त्या काळीं ग्रीसमध्यें अशी मान्यता होती कीं,

नैतिक वर्तन हें स्वभावतःच सुंदर व आकर्षक असतें. म्हणून या मतास ' अन्तस्फूर्त नीतिसौंदर्यवाद ' असें नांव देतां येईल. याच्या उलट हल्लींच्या नीतिशास्त्राच्या मूळाशीं अशी कल्पना आहे कीं, नैतिक वर्तन हें कायद्यानें नियम घालून दिल्यामुळें अथवा तें कर्तव्य म्हणून ठरविलें गेल्या-मुळें आचरिलें जातें. ग्रीस नंतरच्या रोमन संस्कृतींत काय-द्याचें प्राबल्य जास्त असल्यानें तेथील नीतिनियमहि काय-द्याच्या पायावर प्रस्थापित केले गेले. त्यामुळें अंतःस्फूर्तीनें नैतिक आचरणाचें सौंदर्य पटून त्यामुळें मनुष्य नीतिपर होण्याच्या ग्रीक कल्पनेच्या जागीं त्या काळांत कायद्यानें बंधन घालून दिल्यामुळें मनुष्य नीतिपर होण्याचें तत्त्व आलें. याच मताचा प्रभाव सांप्रतच्या काळीं असल्यामुळें, हल्लींचें नीतिशास्त्र त्या वळणावर गेलें आहे. त्यांत नीति-नियमांना ' कर्तव्यें ' ठरवून त्यांना नियमबद्ध केलें आहे.

६६. अशा ' कर्तव्यां 'ची व्याख्या अशी केली जातेः— ज्या उचित कृत्यांच्या आचरणाच्या मूळाशीं कधीं कधीं नैतिक हेतु असतो अशीं कृत्यें. याहून व्यापक अशीं जीं कृत्यें—ज्यांत या ' कर्तव्यांचा ' समावेश होऊन, त्या व्यतिरिक्त नियमानें बांधून न दिलेलीं कृत्येंहि येतात, त्यांना सदाचरण अथवा सत्कृत्यें म्हणतात. सत्कृत्यांच्या मूळाशीं सत्परिणाम घडवून आणण्याची इच्छा असली, तरी तेथें मनोविकारांचाहि अधिकार चालतो व म्हणूनच

कृतज्ञता, स्वामिनिष्ठा, देशप्रीति हीं सत्कृत्यें जितकीं बुद्धि-प्रेरित आहेत, तितकींच भावनाप्रेरितहि आहेत. सौंदर्याची जशी व्याख्या करितां येणार नाहीं, तशीच नैतिक उदात्त-त्तेचीहि येणार नाहीं. पण जर अर्थात् आपण शास्त्रीय चर्चा करण्यास निघालों आहोंत, तर आपणास या नैतिक सिद्धान्तांच्याहि व्याख्या केल्या पाहिजेत.

ग्रीक व अर्वाचीन सद्गुण

६७. ग्रीस देशांतील व सांप्रत काळांतील व्यावहारिक नीतिशास्त्रांत उभयसामान्य असलेले सद्गुण म्हणजे प्राज्ञता, न्यायप्रियता, औदार्य, मार्दव, संयमिता व धैर्य हे होत. ग्रीक कालीं संयमिता व धैर्य यांचा अर्थ हल्लींच्या काळापेक्षां अधिक संकुचित केला जात असे. ऐश्वर्य, महामनस्त्व, स्वाभिमान व नर्मविनोद यांना हल्लींच्या नीति-शास्त्रांत स्थान नाहीं; व मैत्री या सद्गुणाला ऍरिस्टॉटल्नें अगदीं शीर्षभागीं बसविलें होतें, व त्यांत अनेक प्रकारच्या दयाळुतेचा अंतर्भाव केला होता, त्याबद्दल हल्लींच्या काळीं जरी आदरभाव व्यक्त केला जातो, तरी त्याला प्रत्यक्ष सद्गुण असें समजत नाहींत.

६८. येणेंप्रमाणें ग्रीक नीतिशास्त्रांत हल्लीं न मानल्या गेलेल्या कांहीं सद्गुणांचा समावेश केला गेला असला, तरी सांप्रत काळीं सद्गुण मानल्या गेलेल्या कांहींचा ग्रीक नीति-

शास्त्रांत अभाव होता. दानशीलता (Charity), नम्रता (Humility), सत्यता (Truthfulness), शुचिता (Purity), यांवर हल्लींच्या काळीं जास्त भिस्त ठेविली जाते. ॲरिस्टॉटल्च्या मैत्री या सद्गुणाच्या विवेचनांत दानशीलतेचा थोडासा समावेश झालेला आहे, पण नम्रतेचा बिलकूल उल्लेखहि नाहीं, व त्याकाळीं या गुणाला फारशी किंमतहि नसे ! सत्यता या गुणाचा उल्लेख त्याच शब्दानें जरी ॲरिस्टॉटल्नें केला आहे, तरी त्या दोन अर्थांत फार तफावत आहे. मनुष्यानें आपल्या अंगच्या गुणांचें कथन इतरांस कसें करावें, इतक्या संकुचित अर्थापुरतेंच ॲरिस्टॉटल्चें विवेचन असल्यानें, अर्थातच तें अगदीं अपुरें व सदोष आहे. दरेक सद्गुण म्हणजे दोन टोंकांमधील मध्य, ही कल्पना सर्व ठिकाणीं लागू करण्याच्या भरीस पडण्यामुळें, त्याची या सद्गुणाची चिकित्सा सदोष झाली आहे. शुचिता अथवा शुद्धाचरण या गुणाचा ॲरिस्टॉटल्नें निर्देश केला नाहीं.

६९. हल्लींच्या काळचा दुसरा एक सद्गुण स्वार्थत्याग, ह्मणजे दुसऱ्याच्या कल्याणासाठीं आपल्या स्वार्थाचा हेतुपूर्वक त्याग करणें, हाहि ॲरिस्टॉटल्नें आपल्या यादींत नमूद केला नाहीं. आत्महत्येचा निषेध हल्लींच्या काळीं मान्य आहे, तोहि ग्रीक काळीं संमत नव्हता.

७०. वर दर्शविलेंच आहे कीं, दरेक सद्गुण म्हणजे दोन दुर्गुणांमधील सुवर्णमध्य, ही ॲरिस्टॉटल्‌ची कल्पना त्याच्या विवेचनाच्या मूळाशीं आहे. पण ही सशास्त्रहि नाहीं व सर्वसंमतहि नाहीं. तीमुळें फार तर त्या सद्गुणाचें महत्व-

सुवर्णमध्याची कल्पना

मापन होतें, पण त्याची निरपेक्ष सद्गुणता सिद्ध होत नाहीं. उदाहरणार्थ, मार्दव हा गुण वाजवीपेक्षां कमी क्रोध व अधिक क्रोध या दोन परिमाणात्मक टोंकांतील सुवर्णमध्य नव्हे; तर काल, विषय व परिणाम यांनीं परिछिन्न अशा क्रोधांच्या अवस्थांतील मध्य होय.

७१. सत्यवादिता या सद्गुणाला तर हें सुवर्णमध्याचें लक्षण लागूंच होत नाहीं; तसेंच महामनस्त्वाला तें लक्षण अपूर्ण व अपर्याप्त पडतें. या गुणाच्या वर्णनावरून तो एक स्वतंत्र सद्गुण म्हणून न दिसतां, तें वर्णन एखाद्या मनुष्याच्या सच्छीलाला लागू पडतें. महामना पुरुषाची आत्मविषयक कल्पना व त्याला आपल्या सच्छीलाचें मिळणारें फळ, यांचा संबंध त्या वर्णनांत व्यक्त केला जात नसून, त्याच्या मनाची उदात्तता, क्षुद्र गोष्टींविषयींची त्याची उपेक्षा, श्रेष्ठ आदर्शाविषयींची लालसा, या सर्वांचा समुच्चय म्हणजेच त्याचें सच्छील होय. तो कांहीं एक स्वतंत्र सद्गुण नव्हे. या सुवर्णमध्याच्या उपपत्तीच्या गैर-लागूपणाची आणखीहि उदाहरणें देतां येतील. धैर्य या सद्गु-

णाला फक्त ‘ लढाईंत व्यक्त होणारें ’ अशी मर्यादा विनाकारण घातला आहे. त्याचें कारण सुवर्णमध्याच्या उपपत्तीप्रमाणें त्याच्या एका टोंकास ॲरिस्टॉटल्ला इतर प्रसंगीं दाखविलेलें धैर्य ठेवावयाचें होतें. वस्तुत: ‘ लढाईंत व्यक्त झालेलें ’ तेवढेंच कांहीं धैर्य सद्गुणरूप नाहीं; त्याचे इतर अनेक प्रकारहि सद्गुणांत मोडतात. लढाईंतील धैर्य हें धैर्यरूपी मूळ वृक्षाची एक शाखा होय; त्या वृक्षाला इतरहि पुष्कळ शाखा आहेत.

७२. त्याच प्रमाणें ॲरिस्टॉटल्नें आपल्या यादींतील सद्गुणासंबंधानें असें म्हटलें आहे कीं, त्यांचें सौंदर्य अथवा उदात्तपण स्वयंस्फूर्त व स्वसंवेद्य आहे. पण ॲरिस्टॉटल्नें वस्तुत: दरेक गुणाचें एकदेशीय वर्णन केलेलें असल्यामुळें, त्यांचें सौंदर्यहि विशिष्टस्वरूपात्मकच आहे.

७३. या सर्वांचा विचार करितां असें निष्पन्न होतें कीं, ॲरिस्टॉटल्च्या नीतिशास्त्रांतील अप्रतिम विवेचन व त्याचें अनुपमेय अपूर्वत्व हीं मान्य करूनहि असें म्हणावें लागतें कीं, त्यांत दिलेल्या सद्गुणाची यादी अपूर्ण आहे; कारण कांहीं अंशीं ती तत्कालीन व्यावहारिक कल्पनांवरून तयार केलेली आहे. शिवाय तो त्या सद्गुणांच्या मूलस्वरूपापर्यंत पोंचला नाहीं. या दोषांमुळें त्याच्या

ॲरिस्टॉटल्मधील न्यूनता

उपपत्तींत सुसंगतता व तर्कशुद्धता राहिली नाहीं व म्हणून त्याचें तद्विषयक विवरण समाधानकारक वाटत नाहीं.

७४. वस्तुतः सद्गुण व दुर्गुण यांच्या मधील फरक केवळ परिमाणात्मक नसतां तत्त्वात्मक असला पाहिजे. याचें एक आपण स्वकल्पित उदाहरण घेऊं. समजा कीं, आपल्याला ' काटकसर ' हा सद्गुण मानावयाचा आहे. तर ॲरिस्टॉटल्च्या भाषेंत आपल्याला असें म्हणतां येईल कीं कंजुषपणा व उधळेपणा या दोन टोंकांमधील तो मध्य आहे. पण हें म्हणणें चुकीचें ठरेल. कारण कंजुष मनुष्य हल्लीं करतो त्यापेक्षां कांहीं अधिक खर्च करूं लागल्यानें तो कंजुष नाहीं असें ठरेल कां ? अथवा उधळ्या मनुष्य थोडा कमी खर्च करूं लागल्यानें तो उधळ्या नाहीं असें तरी ठरेल कां ? याचा ॲरिस्टॉटल्नें दिलेला खुलासा दोन प्रकारांनीं असमाधानकारक आहे. एक तर त्या दोहोंमधील सीमारेषा कोठें ओढावयाची हें त्याला सांगतां येत नाहीं व दुसरें, त्याचा खुलासा म्हणजे एक प्रकारची पुनरुक्ति आहे; कारण ॲरिस्टॉटल् जेव्हां असें प्रतिपादन करितो कीं, मनुष्यानें एखाद्या गुणाचा अतिरेक करण्याची चूक टाळावी त्याच प्रमाणें त्या गुणाच्या न्यूनतेचीहि चूक टाळावी, त्या वेळीं त्याच्या म्हणण्याचा अर्थ काय ? अतिरेकाची चूक म्हणजे सद्गुणाचें आधिक्य व न्यूनतेची चूक म्हणजे सद्गुणा-

चाच जरासा कमीपणा, असें नाहीं काय? याचा अर्थ इतकाच होतो कीं, ज्याला ॲरिस्टॉटल् सद्गुण समजतो, तो थोडा अधिकाहि असतां कामा नये व थोडा कमीहि असतां कामा नये! तर तो नेमका पाहिजे तेवढाच असला पाहिजे! पण तो किती व केवढा असावा, याचें ठराविक प्रमाण कधीं तरी घालून देतां येईल काय?

———

प्रकरण पांचवें



तात्त्विक सहजबुद्धिवाद

७५. मागील एका प्रकरणांत आपण असें अवलोकन केलें आहे कीं, अर्वाचीन काळांतील व्यावहारिक नीतिकल्पनांना प्रमाणनिरपेक्ष अंत:स्फूर्तिवाद या संज्ञेनें संबोधिलें जातें. प्रमाणनिरपेक्ष म्हणण्याचें कारण त्याच्या सत्यतेला कारणाची अगर पुराव्याची अपेक्षा नसते; व अंतस्फूर्तिवाद म्हणण्याचें कारण, त्या नीतिकल्पनांतील प्रत्येक कल्पना एकदम विशेष चिकित्सेशिवाय मनास पटते. या पद्धतीच्या मूळाशीं असलेलें तत्त्व असें असतें कीं, 'आचरणाच्या कांहीं नियमांची प्रतीति विशद व निरवद्य अंतस्फूर्तीनें होते.' या पद्धतीनें, 'न्यायानें वर्तावें; प्रामाणिकपणानें आचरावें, दिलेलें वचन पाळावें, आपल्याला मिळालेल्या लाभाची परतफेड करावी, विश्वासपालन करावें, कायद्यांचें पालन करावें,' इत्यादि आचरणाचे नियम स्वत:सिद्ध व स्वत:प्रमाण मानले जातात. अशा प्रकारचे नियम नीतिशास्त्राच्या पद्धतशीर चौकटींत वसविलेले नसले, तरी ते व्यवहारसंमत असल्यानें गृहीत मानले जातात व त्यांवरून अर्वाचीन काळांतील नीतिशास्त्राची उभारणी केली जाते.

७६. पण या नियमांबद्दल आपण अधिक खोल विचार करूं लागलों, म्हणजे आपल्याला असें दिसून येतें कीं, या पैकीं कांहींत पुनरुक्ति दोष आहे, कांहींत अपूर्णता दोष आहे, कांहींत संदिग्धतेचा दोष आहे, तर कांहींत विसंगतीचा दोष आहे; व त्यांपैकीं जवळ जवळ दरेक नियमाला अपवाद आढळतो. उदाहरणार्थ, (१) प्रत्येक वेळीं आपल्याला जें कृत्य वाजवी व योग्य दिसेल तेंच आपण करावें, व (२) तद्विरुद्ध जें गैरवाजवी असेल तें करण्याच्या क्षणिक विकाराला बळी पडूं नये, हे दोन नियम घेऊं. या दोहोंचा अर्थ केवळ इतकाच आहे कीं, दरेक प्रसंगीं व अर्थातच कोणत्याहि एका मोहाच्या विशिष्टप्रसंगीं, आपण गैरवाजवी कृत्य करण्याच्या मोहाला वश न होतां योग्य तेंच करावें. म्हणजे एका नियमांत जें सांगितलें, त्याचीच पुनरुक्ति दुसऱ्यांत केली आहे.

व्याख्या करण्याची अडचण

७७. या शिवाय दुसरी एक अडचण अशी येते कीं, कांहीं सद्गुणांच्या व्याख्या करूं लागतांना त्यांच्या मूलभूत कल्पनांचा सर्वांशानें बोध होणेंच कठिण पडतें. उदाहरणार्थ, न्याय (Justice) या शब्दाचा अर्थ प्लेटोपासून करण्याचे प्रयत्न चालू असूनहि, अजून सुद्धां तो यशस्वी झाला नाहीं. न्याय या सद्गुणाचें महत्व व त्याची आवश्यकता सर्वसंमत असूनहि नैतिक सिद्धान्त म्हणून

त्याची सरळ व्याख्या करणें कठिण झालें आहे. या शब्दाचा व्यापक अर्थ जसा ऋजुता अथवा युक्त आचरण असा आहे, तसा संकुचित अर्थ न्यायकचेऱ्यांतून केला जाणारा वादनिर्णय असा आहे, पहिला अर्थ इतका व्यापक आहे कीं, तो संदिग्ध आहे व दुसरा पुष्कळ वेळां सदोष आहे; कारण अनेक प्रसंगीं न्यायकचेऱ्यांचें निर्णय व त्यांचे आधारभूत कायदे हे दोन्हीहि अन्यायी असल्याची खात्री होते. या अडचणीमुळें 'न्याय' या शब्दाची व्याख्या करणें कठिण जातें. 'जें न्याय्य असेल तेंच करावें,' हा नियम सर्वांना मान्य आहे, पण त्याची अंमलबजावणी करतांना खरी अडचण येते. उदाहरणार्थ, 'कारखानदारांनीं कामगार लोकांना योग्य व न्याय्य वेतन अथवा मजूरी द्यावी.' हा नियम दिसतांना सरळ दिसतो. पण व्यवहारांत योग्य व न्याय्य वेतन किती, हें कसें ठरवावयाचें ? बाजारभावानें खुल्या चढाओढीनें जी मजुरी ठरेल तिला न्याय्य म्हणावयाचें, कां मजुरांच्या लायकीप्रमाणें योग्य असेल ती न्याय्य मानावयाची, कां मजुरांना त्यांच्या गरजेप्रमाणें जरूर असेल ती न्याय्य म्हणावयाची ? कोणी 'न्याय्य' याचा अर्थ समता असा करितात. अर्थात् जेथें विषमता असण्याचें कारण नाहीं तेथें समता न ठेवणें 'अन्यायाचें' होईल; पण म्हणून प्रत्येक ठिकाणीं 'समता' म्हणजेच न्याय, असेंहि होणार

न्यायबुद्धि

नाहीं. कित्येक वेळां न्याय या शब्दाचा अर्थ, केलेल्या करारांचें व दिलेल्या वचनांचें प्रतिपालन असा केला जातो. सुव्यवस्थित समाजाच्या धारणासाठीं त्यांतील व्यक्तींनीं आपआपसांत केलेल्या करारमदारांचें व वचनांचें प्रतिपालन करणें अवश्य आहे; ही गोष्ट उघड आहे. अशा प्रकारच्या प्रतिज्ञा प्रतिपालनास स्थितिपालक न्याय (Conservative Justice) असें म्हणतात. पण कित्येक प्रसंगीं ही वचनपालनाची रूढीच अन्यायाची असूं शकेल व म्हणून ती सुधारण्यासाठीं मोडणेंच इष्ट ठरेल; किंबहुना अशी रूढि सुधारणेंच न्याय्य होईल. उदाहरणार्थ, हिंदुस्थानांतील अस्पृश्यांच्या मंदिरप्रवेशाची बाब घेऊं. पूर्वीच्या काळीं सनातनमताच्या लोकांनीं खाजगी उत्पन्नांतून देवालयें बांधून आपल्या मागें त्यांची व्यवस्था चांगली व ठरविलेल्या नियमांप्रमाणें होण्यासाठीं ट्रस्टींच्या ताब्यांत दिली. त्या शर्तीप्रमाणें ट्रस्टींनीं ती व्यवस्था करण्याचें काम स्वीकारलें; त्या वेळीं अस्पृश्यांना मंदिरांत प्रवेश करूं न देण्याची अट पाळण्याचें त्यांनीं वचन दिलें. अर्थात् हें वचन पाळावयाचें म्हणजे त्यांनीं अस्पृश्यांना मंदिरांत कांहीं झालें तरी येऊं देतां कामा नये. पण त्यांच्या सद्सद्विवेकबुद्धीला ही रूढीच अन्यायाची वाटते; कारण हिंदुधर्मीय अस्पृश्यांना हिंदुदेवतांच्या मंदिरांत येऊं न देणें हा त्यांना अन्याय

वाटतो व या रूढींत सुधारणा करणें हाच न्याय वाटतो. अशा वेळीं वचनपालन म्हणजे न्याय ही व्याख्या खरी होत नाहीं. तर मग न्यायाचा आदर्श कोणता ? याचें उत्तर हें कीं, तसा आदर्श अजून उपलब्ध नाहीं.

स्वातंत्र्य

७८. असेंच दुसरें उदाहरण 'स्वातंत्र्य' या विषयाचें आहे. स्वातंत्र्याचा पुरस्कार सर्व जगभर मुक्तकंठानें केला जातो व तो योग्यच आहे. तथापि स्वातंत्र्याच्या परमभक्तांना सुद्धां स्वातंत्र्याची अशी एखादी योजना करून दाखवितां आली नाहीं कीं, जिला सत्राशें अपवाद घालावे लागत नाहींत ! त्या अपवादांचें क्षेत्रच इतकें मोठें होतें कीं, स्वातंत्र्याचा बहुतेक भाग त्यांनींच व्यापला जाऊन बिचाऱ्या स्वातंत्र्याला ठावठिकाणहि रहात नाहीं. कोणी असें म्हणेल कीं, 'स्वातंत्र्या' ची ही अपवादानें छाटाछाट करण्यांत येते ती अशासाठीं कीं तिच्यांत समता यावी ! पण तेंहि म्हणणें साफ चुकीचें ठरतें. कारण कोणत्याहि सुबुद्ध समाजांत अज्ञान मुलें, वेडे, विकल लोक, नैतिक गुन्हेगार, व तुफानी लोक यांना इतर सुबुद्ध व वयांत आलेल्या लोकांच्या 'समते'नें वागविलें जात नाहीं. अर्थात् स्वातंत्र्य जर चांगलें, तर तें वरील प्रकारच्या अपदवादभूत लोकांना कां नको ? याचें उत्तर असें द्यावें लागतें कीं, ज्यांना त्या स्वातंत्र्याचा सदुपयोग करितां येतो, त्यांनाच तें

होणें युक्त होय. याचा अर्थ असा होतो कीं, स्वातंत्र्य म्हणून निरपेक्ष असा सद्गुण नाहीं, व त्यानें समाजाचें साध्यरूपी परमकल्याणहि प्राप्त होत नाहीं; तर कांहीं सर्वसंमत मर्यादेनें परिच्छिन्न असें स्वातंत्र्य त्या परमकल्याणाचें साधन होऊं शकतें.

७९. अशा रीतीनें ही स्वातंत्र्याची कल्पना राजकीय दृष्ट्या कोणत्याहि समाजांत 'न्याय' या कल्पनेंत आढळून येणारें वैगुण्य भरून काढण्यास समर्थ होत नाहीं. तर मग तें वैगुण्य कशानें भरून निघेल ? कांहींच्या मतें आदर्शभूत न्याय या कल्पनेंत 'कर्मानुरूप फल' म्हणजे चांगलें अथवा वाईट जसें कर्म मनुष्य करील तसें त्याला त्याबद्दल बक्षिस मिळणें अथवा शिक्षा होणें, ही कल्पना समाविष्ट आहे, व त्या कल्पनेनें वरील वैगुण्य भरून निघेल. प्रथमदर्शनीं हें म्हणणें खरें वाटेल व आपल्या पुढील अडचण दूर झाली असा भास होईल. पण सूक्ष्म विचार करितां, या समाधानांत दोन दोष दिसून येतात. (१) ही कर्मानुरूपत्वाची अथवा 'प्रतिफला'ची (Desert) ची कल्पना तत्त्वतः संदिग्ध व व्यवहारांत अशक्य आहे; व (२) आपलें ध्येय केवळ 'न्याय' या सद्गुणानेंहि साध्य होत नाहीं.

८०. पहिल्या दोषाचा प्रथम विचार करूं. प्रतिफलाच्या युक्ततेची परीक्षा आपण कशी करणार ? उद्देश व प्रयत्न यांवरून कां सिद्धीवरून ? वस्तुतः या दोनहि गोष्टी

विचारांत घ्याव्याच लागतील. कृत्य करणाराचा उद्देश व प्रयत्न अर्थातच विचारांत घेतला पाहिजे; कारण हे दोन्ही जसे चांगले अथवा वाईट असतील तशी फलप्राप्ति झाली नसली, तरी त्या प्रकारच्या 'प्रतिफला' ला कर्ता अर्थातच पात्र आहे. बरें, कर्मसिद्धिहि या विचारांतून वगळतां येत नाहीं. कारण जें काम पुरें झालें असेल, त्याच्या पूर्णस्वरूपावरूनच जग त्याच्या चांगलेंवाईटपणाची परीक्षा करितें. तसेंच त्या कृत्यासाठीं केलेल्या प्रयत्नाचें मोजमाप तरी कसें करावयाचें ? एखाद्याला अल्प प्रयत्नानें कार्यसिद्धि होईल, तर एखाद्याला फार प्रयत्न करावे लागतील. तसेंच त्या प्रयत्नाची किंमत कशी ठरविणार ? एखादें घर बांधण्यास माती वाहणारे मजूरहि लागतात, व त्या घराची मूळ योजना करणारा स्थापत्यशास्त्रज्ञहि लागतो. मग दोघांच्या मेहनतीची किंमत सारखीच समजावयाची कां ? नाहीं, तरी पण कर्त्यांच्या दृष्टीनें 'प्रतिफला'ची युक्तता ठरवितांना त्याची मेहनत विचारांत घेतली पाहिजे. दिवाळींत लहान मुलांसाठीं किल्ले बांधतात. तसा एखादा किल्ला गवंड्यानें बांधून दिला तर तो त्याचा पोरखेळ आहे, पण तोच जर घरच्या मुलानें सर्व मेहनत स्वतः करून बांधला, तर साहजीकच त्याचें आपण किती तरी कौतुक करितों व त्याला बक्षिसहि देतों. तेव्हां मेहनत तीच असून तिची किंमत

कर्त्याच्या बलावर व साधनांवरहि केली जाते. तेव्हां कर्तृप्रयत्नाची किंमत करण्याचें सरेरास माप एकच नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर अल्पसामर्थ्यवाल्या त्या मुलाचा किल्ला जरी पूर्णतेच्या दृष्टीनें वाईट अथवा अपूर्ण ठरला, तरी गवंड्यानें केलेल्या पूर्ण व सुंदर किल्ल्यापेक्षांहि त्याची किंमत आपण अधिक करतों ! यावरून प्रतिफलाची कल्पना तत्त्वत: संदिग्ध व व्यवहारत: अशक्य आहे असें जें वर म्हटलें आहे, तें सत्य आहे असें दिसून येईल. या कल्पनेला कर्त्याच्या जरूरीप्रमाणें त्याला फल मिळालें पाहिजे, या कल्पनेची जोड द्यावी लागते. याचाच अर्थ कर्त्याची पात्रता विचारांत घेतली पाहिजे. फलाच्या दृष्टीनें पात्रतेचा विचार अवश्य ठरतो. उदाहरणार्थ, पात्रतेच्याच दृष्टीनें नोकऱ्या दिल्या जातात. एखाद्या जागेचे काम समाधानकारक करीत असलेला मनुष्य म्हातारा होतांच पात्रतेच्या दृष्टीनेंच नोकरीवरून निवृत्त केला जातो. म्हणजे त्या मनुष्याचा प्रयत्न व उद्देश तोच असून पात्रतेच्या दृष्टीनें तो अयोग्य ठरतांच त्याच्या कृत्याची किंमत कमी लेखिली जाते.

८१. अशा प्रकारें एका ' न्याय ' या तत्त्वाचा विचार करितांना अनेक भानगडी उपस्थित होतात, असें आपल्याला दिसून आलें आहे. यांतून मार्ग कसा काढावयाचा ? इतक्या अडचणी असूनहि न्याय या कल्पनेचें

पावित्र्य सर्वमान्य समजलें जातें, याचा खुलासा कसा करावयाचा ? न्याय या एक कल्पनेंत वर दर्शविलेल्या ज्या परस्परविरोधी अनेक कल्पना येतात, त्यांचा मेळ कसा घालावयाचा ? हे सर्व प्रश्न अत्यंत त्रासदायक होतात.

सत्यवादिता

८२. असाच दुसरा भानगडीचा सद्गुण ‘ सत्यवादिता’ हा आहे. व्यवहारांत ‘ सत्यवादिते ’ चा नियम अत्यंत कडक समजला जातो व त्यावर फार भिस्त ठेविली जाते. सत्याचें पावित्र्य व निबंधन व असत्याचा कलंक, या विषयीं मतभेद असणें शक्यच नाहीं. पण याहि बाबतींत ‘ सर्वदा सत्य-पालन करावें’ हा नियम दिसण्यांत सुलभ व असंदिग्ध दिसला, तरी त्याची व्याख्या करणें सोपें नाहीं, हें थोडासा विचार करितांच स्पष्ट होईल. या नियमाचे अनेक अर्थ होऊं शकतात. सत्य भाषण करणें म्हणजे एक तर प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती बरहुकूम आपलें तत्संबंधीचें विधान असणें व दुसरा अर्थ ऐकणाऱ्याच्या मनावर यथातथ्य परिणाम उत्पन्न करणें, असे दोन अर्थ संभवतात. यापैकीं कोणता अर्थ खरा कां, दोनहि खरे ? एकेका दृष्टीनें पाहतां दोनहि अर्थ खरे आहेत व त्यांत विरोध असूंहि नये. कारण जशी प्रत्यक्ष वस्तुस्थिति असेल तसेंच जर आपण आपल्या भाषणांत तिचें वर्णन केलें, तर ऐक-णाराच्या मनावरहि यथातथ्य परिणामच कां उत्पन्न

होऊ नये ? परंतु कित्येक वेळां असें असत नाहीं. बोलणारा यथातथ्य बोलत असूनहि ऐकणाराच्या मनावर निराळाच परिणाम होतो, असें कधीं कधीं होतें.

८३. आणखी एक अडचण अशी येते कीं नीतिशास्त्रांतले दोन नियम स्वतंत्रतः मान्य असूनहि कधीं कधीं त्यांच्यांत विरोध उत्पन्न होतो. न्याय व औदार्य या दोन गुणांचें उदाहरण घेऊं. कांटेतोल न्याय हा पुष्कळ वेळां औदार्याच्या विरुद्ध असतो. महाभारतांतील सत्य व दया यांच्यांतील विरोधाचें उदाहरण प्रसिद्ध आहे. खाटकाच्या हांतून पळून एक गाय आलेली ऋषीच्या आश्रमांत लपली असतां, खाटकानें येऊन तुम्ही माझी गाय पाहिली काय असा ऋषीस प्रश्न केला. तेव्हां ऋषीस मोठा पेंच पडला. खरें बोलावें, तर गाईची हत्या होऊन दया या सद्गुणाला हरताळ लागतो. बरें गाईवर दया करावयाची म्हटली, तर सत्याचा लोप होतो. म्हणून व्यक्तिशः दरेक सद्गुण जरी मान्य केला, तरी त्या सर्वांचा संग्रह म्हणजे एक खिचडी ठरते ! त्यांत परस्पर विरोध, अव्याप्ति, अतिव्याप्ति इत्यादि अनेक दोष येतात. म्हणून त्या सर्वांचा अविरोधानें समन्वय करणें व त्यांची व्यवस्थिति करणें, हा नीतिशास्त्रज्ञांपुढील मोठा महत्वाचा प्रश्न आहे.

८४. सिजविक् या प्रसिद्ध नीतिशास्त्रज्ञानें आपल्या ' Methods of Ethics ' अथवा ' नीतिशास्त्राच्या पद्धती ' नांवाच्या ग्रंथाच्या तिसऱ्या खंडाच्या अकराव्या प्रकरणांत याचा विचार करून शास्त्रीयत्वाच्या दृष्टीनें अर्वाचीन व्यावहारिक नीतिनियमांत किती प्रकारचें वैगुण्य आढळतें हें दाखविलें आहे. त्याच्या मतें हें वैगुण्य चार प्रकारें आढळतें. त्यांत (१) सिद्धान्तांची विशदता व निश्चितता नाहीं, (२) त्यांत स्वतःप्रामाण्य नाहीं, (३) त्यांत एकात्मता नाहीं, व (४) त्याबद्दल तज्ज्ञांमध्यें ऐकमत्य नाहीं.

८५. वर दर्शविल्याप्रमाणें ' प्राज्ञता व संयमिता ' हे सद्गुण एकमेकांचे पुनुरुक्तिवाचक आहेत; तसेंच प्रेमाची स्पष्ट, पूर्ण, सर्वसंमत अशी कल्पना कोठें आढळत नाहीं; न्याय या मूळ कल्पनेंत समाविष्ट असलेल्या अनेक कल्पनांचा खुलासा व समन्वय करितां येत नाहीं. वचनपालन या गुणालाहि इतक्या रीतीनें मुरड घालावी लागते, कीं आद्य सद्गुणाचें स्थान त्याला लाभत नाहीं. हीच हकीगत इतर गुणांची आहे. हे सर्व नीतिनियम व्यवहारांत वागण्याला चांगले आहेत; पण शास्त्र या श्रेष्ठ संज्ञेला पात्र नाहींत असा एकंदरीनें निष्कर्ष निघतो.

८६. या वरून प्रमाणनिरपेक्ष (Dogmatic) नीतीपेक्षां तात्त्विक सहजबुद्धिवाद हाच नीतिदृष्ट्या श्रेष्ठ आहे, असें प्रतिपादन सिजविक्नें केलें आहे. त्यामुळें व्यवहारांतील परस्परविरुद्ध नीतिनियम अधिक सुसंगत होतील व आपल्याला नीतिशास्त्राच्या आद्य तत्त्वापर्यंत पोंचतां येईल, असें त्याचें मत आहे. उदाहरणार्थ, कँट हा तत्त्ववेत्ता तात्विक अंतस्फूर्तिवादी आहे. तो म्हणतो:– प्रमाणनिरपेक्ष व्यावहारिक नीतीला सुसंगत बनविण्याचा नियम म्हणजे निश्चितादेश (Categorical Imperative) हा होय. याचा अर्थ हा कीं सर्व मनुष्यांना असा निश्चित आदेश अथवा आज्ञा असावी कीं, त्यांनीं अशा रीतीनें वर्तावें कीं त्या वर्तनाचा उद्देश अथवा तत्त्व सार्वलौकिक नीतिसिद्धांतांशीं अनुरूप असावें. (Act so that thou canst will the maxim of thy action to be the Law Universal.) पण या कँटच्या विधानानेंहि आपली अडचण सुटण्यास फारशी मदत होत नाहीं. त्या विधानाचा अर्थ इतकाच होतो कीं, ‘ एखाद्या परिस्थितींत जें करणें मला योग्य असेल तें तशाच परिस्थितींत सर्वांनाहि योग्यच असेल. ’

८७. कँटच्या या प्रयत्नापेक्षां ही अडचण सोडविण्याचे

कँटचा 'निश्चित आदेश'

क्लार्क व बटलर या लेखकांनीं केलेले प्रयत्न अधिक बरे आहेत. क्लार्कनें व्यावहारिक नीतीबद्दल पुष्कळ चिंतन करून असें ठरविलें कीं, या बाबतींत दोन मुख्य नियम घालतां येतात:—(१) सर्वत्र समदर्शित्वाचा (Equality) चा नियम, व (२) प्रेम अथवा दयालुत्वाचा नियम (Love or Benevolence). पहिला नियम असें सांगतो कीं, 'माझ्या मतें माझ्याशीं दुसऱ्याचें जें वर्तन मला योग्य अथवा अयोग्य वाटतें, त्याचप्रकारचें तशाच परिस्थितींत त्याच्याशीं केलेलें माझें वर्तनहि अयोग्य अथवा अयोग्य ठरतें.' हा नियम म्हणजे बायबलमधील 'दुसऱ्यानें तुझ्याशीं जसें वर्तन करावें असें तुला वाटेल, तसेंच वर्तन तूं त्याच्याशीं ठेव' या आज्ञेचाच अनुवाद आहे. (२) दुसरा नियम असा आहे कीं, दरेक सुबुद्ध प्राण्यानें आपला दरजा व परिस्थिति यांच्या मानानें आपली योग्यता व सामर्थ्य यांना अनुरूप अशा रीतीनें शक्य तितकें दुसऱ्याचें हित करीत असावें व हें ध्येय साधण्यासाठीं सर्वभूतमात्रांच्या ठिकाणीं प्रेम व दया असूं द्यावी. (सर्वभूतहिते रत: ।).

८८. बटलर या लेखकानें आपल्या ' Analogy of Religion ' या पुस्तकांत या प्रश्नाबद्दल आपला निर्णय असा दिला आहे कीं, व्यवहारांतल्या सर्व नीतिनियमांचा समावेश फक्त तीन मुख्य नियमांत करतां येतो. ते तीन नियम म्हणजे (१) न्याय, (२) सत्य व (३) परोपकार हे होत. तो म्हणतो, कोणत्या व्यावहारिक नीतिनियमांत खरा सद्गुण आहे, याबद्दल कितीहि वाद असला व त्यांच्या तपशीलाच्या बाबतींत कितीहि मतभेद असला, तरी सर्वकाळीं व सर्वदेशीं मान्य असलेला असा एक दंडक आहे कीं, दरेक मनुष्य ज्याप्रमाणें आपलें वर्तन असल्याचा आव आणतो, त्याबरहुकूम त्याचें वर्तन असावें, अशा हेतूनें दरेक सुप्रबुद्ध समाज आपले कायदे व नियम यांची घटना करितो. म्हणून सत्य व न्याय याच्या मर्यादेंत सर्व प्राण्यांना सुख, शांति, व आनंद प्राप्त होईल असें आचरण आपण केलें पाहिजे. असें वागण्याचा सततोद्योग म्हणजेच शेवटचा सद्गुण जो सर्वभूतहितपरता त्याचा पाया होय.

बटलरचे तीन प्रधान सद्गुण

८९. अशा प्रकारची सुसंस्कृत व दीर्घदर्शी परोपकार-वृत्ति अंगीं बाणण्यासाठीं न्याय व सत्य यांची फार मोठी मदत होते, हें उघड आहे. बटलरनें एके ठिकाणीं म्हटलें

आहे कीं, जगांतील सर्व सद्गुणांचें अथवा दुर्गुणांचें मूलस्थान परोपकाराचें अस्तित्व अथवा अभाव हें असलेलें आढळून येईल. न्याय व सत्य यांना स्वतंत्र मूलतत्त्वें मानतांना आढळणारी सर्व संदिग्धता, सर्व विसंगतता, सर्व विरोध, सर्व अपवाद, सर्व घोंटाळे यानें नाहींसे होतात; व परोपकार हा एकच सद्गुण स्वतःप्रमाण असल्याचें सिद्ध होतें.

परोपकार हाच सर्वश्रेष्ठ सद्गुण होय

९०. व्यावहारिक आचरणाच्या सर्व नीतिनियमांच्या मूळाशीं हाच सुबुद्ध परोपकार असल्याचें विचाराअंतीं आपल्याला आढळून येईल. राज्यशासनांत सुद्धां सार्वलौकिक हित हेंच तत्त्व प्रमाण म्हणून मानिलें आहे. सर्व लोकांना सुख देणारे व त्यांना हितप्रद असे कायदे असले, तरच ते वाजवी आहेत असें सर्वत्र मानलें जातें. अर्वाचीन नीतिशास्त्रज्ञांचा हाच सर्वसंमत सिद्धान्त ख्रिस्ती धर्मशास्त्राचाहि मूलाधार आहे. 'परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम् ।' हाच हिंदुधर्माचाहि अखेरचा सिद्धान्त आहे.

९१. अशा रीतीनें अर्वाचीन नीतिसंग्रहांतील विसंगतता, विरोध, घोंटाळा वगैरे सर्व काढून टाकून त्यांची तात्त्विक विशदता व सुव्यवस्था यांच्या पायावर मांडणी कर-

णाऱ्या ' सहजबुद्धिवादी नीतिशास्त्रज्ञां ' च्या प्रयत्नाचें सार पाहतां, नित्य व्यवहारांतल्या नीतिनियमांना ' सर्वभूत हिते रतिः ' किंवा सार्वत्रिक परोपकाराच्या सिद्धान्तानें पुष्टि येऊन त्यांचें समर्थन होतें, असें आढळून येतें; इतकेंच नव्हे, तर नीतिशास्त्राशीं स्पर्धा करणाऱ्या उपयुक्ततावादा– (Utilitarianism) लाहि मुख्यतः याच सिद्धान्ताचा आधार आहे हें समजून आल्यानें, या दोन्ही उपपत्तींची एका प्रकारें एकवाक्यता केल्यासारखें होतें. उपयुक्ततावादाचे मुख्य पुरस्कर्ते मिल्ल व बेंथॅम् हे नीतिशास्त्राचे विरोधक असल्याची समजूत आहे, परंतु दोन्ही शास्त्रांच्या मूळाशीं खोल जाऊन पहातां परोपकार हें एकच तत्त्व आहे असें दिसून आल्यानें, यांच्यांतील विरोधाभास नाहींसा होतो. वडाच्या झाडाच्या पारंब्यांपासून मूळ झाडा एवढा दुसरा वृक्ष उत्पन्न झाल्यानें त्यांमध्यें भेदाचा भास झाला, तरी त्या दोघांचें बीज एकच आहे हें कळल्यानें जसा त्या भासाचा निरास होतो, तसाच प्रकार याहि ठिकाणीं होतो, व अखेर असा निष्कर्ष निघतो कीं, ' सर्वेऽपि सुखिनः सन्तु । ' सर्व जग सुखी असावें हें ध्येय साध्य होण्यास सद्गुणांची खास आवश्यकता आहे, व त्या सर्व सद्गुणांचा पाया ' परोपकार ' हाच आहे.

———

प्रकरण सहावें



नीतिशास्त्र व राज्यशासनशास्त्र

९२. मानवी व्यवहाराचें सर्व क्षेत्र नीतिशास्त्र व राज्यशासनशास्त्र या दोहोंनीं आक्रमिलें आहे. त्यां पैकीं व्यक्तींना योग्य आचरण कोणतें हें ठरविण्याचें काम नीतिशास्त्राचें आहे व न्यायत: सम्यक् शासन कसें करावें हें राज्यशासनशास्त्राचें अथवा शासनशास्त्राचें कार्य आहे. कारण सुव्यवस्थित राजकीय समाजांतील शासनसंस्थेची घटना व कारभार हीं या शास्त्रानें निश्चित केलीं जातात.

९३. या दोन शास्त्रांच्या विषयकक्षेवरून अर्थातच असें दिसून येईल कीं, त्यांचा अनेक प्रसंगीं परस्परसंबंध येतो, व म्हणून त्या दोहोंना लागू पडणारा एखादा मानदंड नसेल तर प्रतिपदीं घोंटाळा उत्पन्न होईल. स्थूल रीतीनें असें

राज्यशास्त्राला उपयुक्तता वादाचा आधार

म्हणतां येईल कीं, व्यावहारिक नीतिशास्त्र हें मागें सांगितलेल्या 'प्रमाणनिरपेक्ष' (Dogmatic) विधिवादाच्या स्वरूपाचें असतें; याच्या उलट शासनशास्त्र हें सर्वलोकहिताच्या पायावर उभार-

लेलें असल्यानें तें तात्त्विक सहजबुद्धिवादाच्या स्वरूपाचें असतें; किंबहुना 'अधिकांत अधिक लोकांचें अधिकांत अधिक हित साधणाऱ्या' उपयुक्ततावादाच्याच (Utilitarianism) धर्तीवर शासनशास्त्र चालत असल्यामुळें, जर तोच उद्देश व्यावहारिक नीतिशास्त्रानें आपल्यापुढें ठेवला नाहीं, तर आपल्या नीतिकल्पना व आपल्या शासनकल्पना दोन्हीहि अधिकाधिक परस्परविरोधी व घोंटाळ्याच्या होत जातील. म्हणून शासनकार्याला उपयोगी पडेल अशी आपली व्यावहारिक नीति व नीतिशास्त्र असणें अपरिहार्य आहे; इतकेंच नव्हे, तर त्या दोन्ही शास्त्रांत मेळ असला पाहिजे. तसा मेळ पडण्याजोगें कांहीं सामान्य तत्त्व अथवा मानवी कल्याणाचें एकच ध्येय जर दोहोंत नसेल, तर मग अविरोधानें व सुसंगतपणानें मानवी व्यवहाराचें संपूर्ण क्षेत्र आपसांत वाटून घेण्याचें कार्य त्यांना कसें करितां येईल ?

९४. आपल्या प्रजेला बाह्य आचरणाचे नियम कायद्यांच्या व नियमांच्या मर्यादा घालून देऊन, व त्यांचा भंग केल्यास त्यांना शिक्षा करण्याची व्यवस्था करून, त्यांच्या सर्वांगीण सामाजिक वर्तनाला योग्य वळण लावणें

हें शासनशास्त्राचें कार्य आहे. या साठीं बालवयाचें कायद्याचें बंधन हें नीतीशीं विरुद्ध असतां कामा नये; कारण नीतिदृष्ट्या जी गोष्ट अकार्य आहे ती करण्याची अथवा कार्य असेल ती प्रतिषिद्ध करण्याची सक्ति कायद्यानें केव्हांहि करतां कामा नये. परंतु इतक्यानेंच भागत नाहीं; तर या पुढें जाऊन असें म्हणतां येतें कीं, कायद्याचें बंधन कांहींहि असलें, तरी दरेक मनुष्याचें नैतिक कर्तव्य त्याच्या योग्यतेवर व सामाजिक दर्जावर अवलंबून राहील. उदाहरणार्थ, एखाद्या मनुष्यास दुसऱ्याचें कांहीं कर्ज देणें असेल, तर त्याबद्दल दावा करण्याची मुदत निघून गेल्यामुळें, कायद्याच्या दृष्टीनें तें देणें चुकविण्याची जबाबदारी जरी कर्जदारावर उरली नसली, तरी तसें करण्याची नैतिक जबाबदारी त्यावर राहतेच. पण कायद्यानेंच जर तें देणें देण्याच्या स्वरूपाचें राहिलें नाहीं असा नियम करून टाकला, तर समाजाच्या नीतिकल्पनाहि तशा बदलतील. याच प्रमाणें पति-पत्नी, पितापुत्र, इत्यादिकाच्या परस्परसंबंधाच्या नैतिक कल्पनाहि तत्कालीन कायद्यांच्या अनुरोधानें बदलत जातात. उदाहरणार्थ, हिंदु अथवा मुसलमानी धर्मांत पतीला एकाहून अधिक बायका करण्याची मुभा असल्यानें एखाद्यानें दोन बायका केल्यास, नीतिदृष्ट्याहि त्याला

कोणी दोष देत नाहीं. पण उद्यां जर एकपत्नीत्वाचा कायदा झाला, तर दोन बायका करणाऱ्या पुरुषाला दोन नवरे करणाऱ्या बायको इतकेंच व्यावहारिक नीतिशास्त्र निंदास्पद मानील.

शासनशास्त्र विषयक भिन्नमतें

९५. जर आपण नीतिशास्त्राचा शासनशास्त्राशीं संबंध कसा असावा याचा विचार उपयुक्तता-वादाच्या दृष्टीनें करूं लागलों, तर प्रजेच्या नियमनासाठीं राजकर्त्यांनीं कोणते नियम करावे व त्यांची न्यायकचेऱ्यांनीं बजावणी कशी करावी, या प्रश्नाचें उत्तर असेंच द्यावें लागेल कीं, व्यक्ती-व्यक्तींमधील व्यवहाराचे नैतिक नियम ज्या तत्त्वानुसार मानले जातात, त्याच तत्त्वाच्या अनुरोधानें कायदेहि घडले पाहिजेत. प्रजाहिताच्या दृष्टीनें त्यांचा तरतमभाव ठरविला पाहिजे. उपयुक्ततावादाचे तर आपण दोन भाग केले, व एका भागांत प्रजेचे खासगी वैयक्तिक व्यवहार घातले व दुसऱ्यांत शासनशास्त्राचा समावेश केला व त्या दोहोंत पूर्वापरभाव ठरवूं लागलों, तर आपल्याला या संबंधीं भिन्न भिन्न मतें आढळतील:—

(१) उपयुक्ततावादाच्या अनुसार घडलेल्या कायद्याच्या नियमांपैकीं पुष्कळसा भाग असाच असेल, कीं तो पाळण्याचें कायदेशीर बंधन नसलें तरी लोकहिताच्या दृष्टीनें

दरेक मनुष्य आपण होऊन तो पाळील. अशा नियमांचीं कांहीं उदाहरणें आपण देऊं:-(१) आत्मरक्षणाच्या प्रसंगाशिवाय अथवा दुसऱ्यांनीं आपल्यावर केलेल्या आघाताचा प्रतिकार करण्याच्या प्रसंगाशिवाय दुसऱ्याला आपण शारीरिक इजा करूं नये. (२) कोणी मनुष्य आपल्या सुखाचीं साधनें कमावीत असतां अथवा स्वपरिश्रमानें मिळविलेल्या अगर त्याला कोणी स्वखुषीनें दिलेल्या संपत्तीचा उपभोग घेत असतां, त्याला हरकत न करणें. (३) दुसऱ्या माणसाशीं एखादें काम करण्याचा आपखुषीनें करार केला असतां, त्या करारामुळें इतरांना नुकसान होईल असें वाटल्याशिवाय, अगर आपल्या स्वतःला त्या करारापासून फायद्यापेक्षां नुकसान अधिक होईल असें वाटल्या वाचून, अथवा ज्याच्याशीं करार केला आहे तोच मनुष्य तो करार मोडील असें सकारण वाटल्यावांचून, त्या कराराप्रमाणें वागलें पाहिजे. (४) आपलीं मुलेंबाळें असहाय असेत तोंपर्यंत त्यांचें रक्षण व वृद्ध मातापितरांचें पालनपोषण करणें, आपल्या मुलांना स्वशक्त्यनुसार शिक्षण देणें. अशा प्रकारच्या गोष्टींत नीतिशास्त्र हें शासनशास्त्राहून स्वतंत्र असून त्याचें पूर्वगामी आहे. या बाबतींत प्रथमतः आपण वैयक्तिक दृष्ट्या योग्य काय याचा विचार करितों व मग त्या

कर्तव्यांपैकींचा किती व कोणता भाग कायद्यांत समाविष्ट करतां येईल, याचा विचार नंतर करितों.

(२) याच्या उलट कांहीं नियम अशा प्रकारचे असतात कीं, त्यांचें प्रतिपालन जरी लोकहितपर असलें, तरी त्याचें बंधन कायद्यानें घातलें तरच ते पाळले जातात.

उदाहरणार्थ, दुसऱ्यानें आपल्याला इजा केली असतां, कांहीं मुदतीनंतर प्रतिकारार्थ आपण त्याला इजा करणें, अथवा कायद्याचें बंधन नसतें तर जे करार आपण पाळले नसते, त्यांचें अक्षरशः पालन करणें. यां विषयीं कायद्याची बंधनें नसतीं, तर आपण दुसऱ्यानें आपल्याला केलेल्या ईजेचा प्रतिकार खात्रीनें त्याला इजा करून केला असता; त्याच प्रमाणें आपण केलेले करार अक्षरशः पाळले नसते. म्हणून येथें व्यवहारनीतीपेक्षां कायद्याला अग्रमान आहे.

(३) या शिवाय आणखी एक प्रश्न विचारार्ह आहे. कायदा बाजूला ठेवला, तरी केवळ नीतिदृष्टया कोणत्याहि समाजांतील व्यक्तींचीं परस्पराविषयींचीं कर्तव्यें व अकर्तव्यें निश्चित करतांना उपयुक्ततावादाच्या उपपत्तीप्रमाणें भिन्न भिन्न परिणाम येतील; कारण प्रत्येक वेळीं निरनिराळ्या गोष्टीला महत्व आल्यानें परिणामांतहि भिन्नता उत्पन्न होईल. पण असे भिन्न परिणाम उत्पन्न न होतां, सर्वमान्य नाहीं तरी बहुमान्य अशा नियमांच्या परिणामांत

एकवाक्यता उत्पन्न होणें तर अत्यंत इष्ट आहे. याचीं कांहीं उदाहरणें अशीं:—वाङ्मयिक लेखन व यंत्रशास्त्रीय शोध यांच्याबद्दलच्या नियमांबद्दल अधिक स्पष्टता असली पाहिजे. हीच गोष्ट वारसाईच्या कायद्यांची व कौटुंबिक संबंधांच्या कायद्यांचीहि आहे.

९६. व्यावहारिक नीतिशास्त्र व कायदा यांच्यामध्यें सुबोधतेच्या दृष्टीनें एक मोठा फरक आहे. कायद्याच्या अर्थासंबंधानें जर कांहीं प्रश्न उपस्थित झाला, अथवा कायदा कसा असला पाहिजे व कसा आहे या संबंधानें मतभेद झाला, तर पहिल्या अडचणीचा खुलासा न्यायकचेऱ्यांच्या निर्णयानें व दुसरीचा कायद्यांत जरूर तो फेरफार करून करतां येतो व त्यामुळें कायद्याची दुर्बोधता नाहींशी करून तो सुबोध करितां येतो. पण नीतिशास्त्राचें तसें नाहीं. त्यांत विरोध, संदिग्धता व अनिश्चितता फार राहूं शकते. सरकारला नीतिशास्त्र हें अधिक निश्चिततेनें बंधन करूं शकतें; पण व्यवहारनीतीला कायद्यानें फक्त अंशतःच बंधन घालतां येतें. कायद्यानें सी अनीति बंद करितां येत नांहीं तिला निदान निंद्य ठरविण्याच्या कामीं व चांगल्या चालींनीं बदलण्याच्या कामीं नीतिशास्त्राची कायद्याला फार मदत होते.

शासनविषयक मूलतत्त्वें

९७. अखिल जनतेला सुखप्राप्त करून देणें हा राज्यशासनाचा प्रधान हेतु असला पाहिजे हें आपण निश्चित केल्यामुळें, या हेतूच्या सिद्धीसाठीं सरकारनें कोणत्या तत्त्वांवर व्यवहारांत हात घालावा, हें आपण पाहूं. अशीं तीन तत्त्वें प्रामुख्यानें मानलीं जातात:–(१) व्यक्तिदृष्टि, (२) पितृदृष्टि. व (३) समाजदृष्टि.

(१) पहिल्या तत्त्वाप्रमाणें प्रजेमध्यें व्यक्तींतील व्यवहारांत एकमेकांनीं अडथळे अथवा हरकती आणूं नयेत, या साठीं सरकारनें हात घालावा. या सदरांत वैयक्तिक सुरक्षिततेचे कायदे, मिळकतीबद्दलचे कायदे, करारांबद्दलचे कायदे, इत्यादींचा समावेश होतो. या सर्व कायद्यांचा हेतु प्रजेला व्यक्तिस्वातंत्र्य असावें, कोणी कोणावर जबरदस्ती करूं नये, हा तर असतोच, पण मुख्यतः त्यांना होणारी इजा व नुकसान टाळणें हा असतो. अशा कायद्यांचा उद्देश ज्या वर्गांना स्वसंरक्षण करण्याचें सामर्थ्य नसतें, त्यांना व्यक्तिस्वातंत्र्य देण्याचा नसतो. उदाहरणार्थ मुलें, वेडे, इत्यादि. त्यांच्यासाठीं सरकारला खास व्यवस्था करावी लागते. विशेषतः लहान मुलें मोठीं झाल्यावर तींच राष्ट्राची भावी प्रजा होणारी

असल्यानें, सर्व राष्ट्राची सुस्थिति व अस्तित्व त्यांच्यावरच अवलंबून असते. त्यामुळें त्यांची विशेषच काळजी सरकारला घ्यावी लागते.

(२) दुसरें तत्त्व पितृदृष्टि. राज्यकर्ता एक असो वा अनेक असोत, तो प्रजेच्या पितृस्थानीं असल्यानें (स पिता पितरस्तासां ।) लहान मुलें, खाणींत काम करणारे मजूर, कारखान्यांत काम करणारीं बायकामुलें, खलाशी, इत्यादिकांसंबंधींचें सरकारचें कर्तव्य मुलांविषयीं काळजी वाहणाऱ्या पितृस्वरूपाचें असतें. म्हणून त्याच्यांबद्दलचे कायदे पितृदृष्टीनें सरकार करतें, असें हें तत्त्व मानतें.

(३) तिसरें तत्त्व समाजदृष्टि. समाजाच्या धारणासाठीं सरकारला कायदे करावे लागतात. गरीब लोकांबद्दलचा कायदा, सबंध राष्ट्रांतील विद्यार्थ्यांच्या साठीं सक्तीचे व मोफत शिक्षण करण्यासारखे कायदे, म्हाताऱ्या व काम करण्यास असमर्थ झालेल्या लोकांना पेन्शन देण्यासारखे कायदे, हे समाजदृष्ट्या केले जातात.

९८. या सर्व दृष्टी अवश्य असल्यामुळें, राष्ट्रांत एका व्यक्तीला इतर व्यक्तींच्या फायद्यासाठीं कर भरावे लाग-

तात. दरेक देशाच्या सरकारांत वरील तीनहि दृष्टींचें मिश्रण असतें, व त्यांत पहिली म्हणजे वैयक्तिक दृष्टि प्रमुख असते. सिजविक्च्या मतें व्यक्तितत्त्वाच्या मूळाशीं दोन प्रमेयें आहेत; एक हें कीं, आपलें स्वतःचें हित ज्या त्या व्यक्तीला इतरांपेक्षां अधिक चांगलें समजतें. हें प्रमेय पितृदृष्टीशीं विरुद्ध आहे. दुसरें प्रमेय हें कीं, जी गोष्ट व्यक्तीच्या हिताची असेल, ती समाजाच्या अथवा समष्टीच्या हिताची असलीच पाहिजे. हें प्रमेय समाजदृष्टीशीं अर्थातच विरुद्ध आहे. हीं दोनहि प्रमेयें बऱ्याच अंशीं खरीं असलीं, तरी कांहीं गोष्टींत ती निरुपयोगी ठरतात व म्हणूनच त्यावेळीं पितृदृष्टि व समाजदृष्टि यांचा अवलंब सरकारला करावा लागतो. याचीं उदाहरणें वर दिलींच आहेत.

राज्यशासनाचे तीन भाग

९९. हें सर्व शासनकार्य करण्यासाठीं दरेक राष्ट्रांतील सरकारांत एक भाग योग्य कायदे करणारा व त्यांत वेळोवेळीं जरूर त्या दुरुस्त्या करणारा असावा लागतो. दुसरा, त्या कायद्यांच्या आधारें व्यक्तिव्यक्तींच्या वादप्रसंगीं निर्णय करणारा न्यायविभाग असावा लागतो. तसेंच कायद्यांची अंमलबजावणी करणारा व न्यायकचेऱ्यांचे हुकूम अथवा निर्णय अंमलांत आणणारा, तिसरा कार्यकारी विभाग असावा लागतो. परराष्ट्रीय राजकारण चालविणें, वर सांगितलेलीं सर्व कामें चालविण्याचा खर्च भागवि-

ण्यासाठीं करांची वसुली करणें, राष्ट्रसंरक्षणासाठीं सैन्य वगैरे ठेऊन त्याची व्यवस्था ठेवणें, इत्यादि कामेंहि याच विभागाकडे असतात.

१००. या सर्व विभागांची अंतर्रचना कशी असावी, त्यांचे परस्परसंबंध कसे असावे, याबद्दलचें विवेचन करण्याचें हें स्थळ नव्हे. किंबहुना येथें केला आहे इतका सुद्धां शासनशास्त्राचा उल्लेख येथें करण्याचें कारण इतकेंच कीं, नीतिशास्त्र व शासनशास्त्र हीं दोन शास्त्रें मिळून सर्व मानवी व्यवहाराचें संपूर्ण क्षेत्र व्यापीत असल्यानें, तीं एकमेकाला चिकटून राहतात; म्हणून त्यांचे कोनेकोपरे घासून गुळगुळीत केले असतां, त्यांचा सांधा बेमालूम बसलेला वाचकांना दिसावा.

समाप्त.



पारिभाषिक शब्दांचा कोश.

(१) अन्तःस्फूर्तिवाद अथवा सहजबुद्धिवादः—

(Intuitionism)

मनुष्याच्या कोणत्या कृती नैतिक अथवा न्याय्य आहेत व कोणत्या अनैतिक अथवा अन्याय्य आहेत, हें समण्याची शक्ति मनुष्यांत जन्मतः असते, असें मत. या मताचे चार भाग केले जातात ते असेः—

(अ) तात्त्विक अंतःस्फूर्तिवादः—

(Philosophical Intuitionism)

वर वर्णिलेल्या सहज मानवशक्तीच्या मुळाशीं कोणतीं अंतस्तत्त्वें आहेत, त्याचें विवरण केलें पाहिजे, हें मत.

(ब) निरीक्षणात्मक अंतःस्फूर्तिवादः—

(Perceptional Intuitionism)

पाहिल्याबरोबरच, एखाद्या कृत्याची नैतिकता विशेष विवेचनाशिवाय ठरवितां येतें, असें मत.

(क) प्रमाणनिरपेक्ष अंतःस्फूर्तिवादः—

(Dogmatic Intuitionism)

व्यावहारिक नीतिशास्त्राचे नियम विधिवाक्य म्हणून मान्य केले पाहिजेत, असें मत.

(ड) सौंदर्यात्मक अंतःस्फूर्तिवादः—

(Æsthetical Intuitionism)

सद्गुणांचें स्वरूप व्याख्याद्वारें वर्णिता आलें नाहीं, तरी त्यांची ग्राह्यता त्यांच्या उत्कृष्टतेमुळेंच मनुष्याला पटते, हें मत.

(२) उत्क्रांतिवादी नीतिशास्त्रः—

(Evolutional Ethics)

नैतिक सद्गुणांची ग्राह्यता त्यांच्यापासून अपेक्षित असणाऱ्या सुखोत्पत्तीवरून न मानतां जीवशास्त्राच्या नियमानुसार मानव समाजाच्या हितानहितावरून ठरवावी, असें मत.

(३) उद्देशः—

(Intention)

कोणत्याहि कृतींचे साधारणतः अमुक परिणाम निश्चित अथवा संभाव्य आहेत, असें जाणून ते होण्याची केलेली इच्छा.

(४) उपयुक्ततावादः—

(Utilitarianism)

अधिकांत अधिक अशा मनुष्यसंख्येचें अधिकांत अधिक हित घडवून आणणारी कृति ग्राह्य मानणारें मत.

(५) एपिक्युअर पंथः—

(Epicurianism)

यालाच सुखवाद म्हणतां येईल.

(६) कल्याण अथवा हितः—

(The Good)

सर्व सुखांच्या आदिस्थानीं असलेलें परमसाध्य. या आदिसुखासाठीं सर्व जगाचे प्रयत्न चालू असतात, व हें प्राप्त झालें असतां मग दुसरें प्राप्तव्य कांहींच रहात नाहीं. याचे खालीलप्रमाणें विषयानुसार भेद कल्पिले आहेत.

(अ) ऐच्छिक कल्याणः—

नीतीनें अथवा न्यायतः वागण्याची इच्छा म्हणजे सद्गुण.

(आ) भावनात्मक कल्याणः—

सुख.

(इ) आनुभविक कल्याणः—

सत्य.

(ई) सौंदर्यात्मक कल्याणः—

वस्तुसौंदर्यप्रतीति.

(उ) नैतिक कल्याणः—

नीतिदृष्ट्या असलेली साध्यावस्था. इच्यांत स्वभावतःच मनुष्याच्या हातून घडणाऱ्या सर्व कृती नैतिक असतात.

टीपः—ग्रीक नीतिशास्त्राची सर्व इमारत या 'कल्याण' रूपी साध्यावरच रचिलेली आहे. उपनिषदांतील 'श्रेयस्' हा याचा समानार्थक शब्द होऊं शकेल.

(७) दुःखवादः—

(Pessimism)

जगतांत सुखापेक्षां दुःखच फार आहे, असें मत.

(८) निश्चित आदेशः—

(Categorical Imperative)

कँटनें या शब्दाचा प्रयोग उपयोजिला आहे व याचा अर्थ सर्वकाळीं व सर्वस्थळीं आज्ञा म्हणून पालन केले पाहिजेत असें नैतिक नियम, असा आहे. याला आर्य तत्त्वज्ञानाच्या भाषेंत विधिवाक्य म्हणतां येईल.

(९) नैतिक निर्णयः—

(Moral Judjment)

कोणतेंहि कृत्य नैतिक आहे किंवा नाहीं, याबद्दलचा निर्णय. असे निर्णय हेच नीतिशास्त्राची साधन सामग्री होय, यांवरूनच नीतिविषयक शास्त्र बनतें.

(१०) प्रारब्धवाद अथवा नियतिवादः—

(Determinism)

कोणतेंहि कृत्य मनुष्य आपल्या इच्छेनें करितो. ही इच्छा जर कांहीं बंधनांनीं पूर्वीच निगडित झालेली असेल, तर त्या इच्छेनें केलेलें कृत्य स्वतंत्र इच्छेनें केलें, असें म्हणतां येणार नाहीं. म्हणून आनुवंशिक संस्कार, स्वतःच्या पूर्वकृती, व अपरिहार्य परिस्थिति, यांमुळें मनुष्याची इच्छाशक्ति निगडित झालेली असते असें मानणें, या मताला प्रारब्धवाद अथवा नियतिवाद असें म्हणतात.

(११) प्रधान सद्गुणः—

(Cardinal virtues)

प्राचीन ग्रीक नीतिशास्त्रज्ञांच्या मतें सर्व सद्गुणांत प्रमुख असलेले चार सद्गुण; ते असेः—(१) प्रज्ञा, (२) धैर्य, (३) संयम, (४) न्यायबुद्धि.

(१२) सुखवादः—

(Hedonism)

सुख हेंच परमकल्याण होय, हें मत, याचे भाग असे कल्पिले जातातः—

(अ) नैतिक सुखवादः—

सुख हेंच नैतिक वर्तनाचें ध्येय आहे, असें मत.

(आ) बौद्धिक सुखवादः—

उपयुक्ततावाद. (वर पहा.)

(इ) मानसिक सुखवादः—

स्वतःची सुखप्राप्ति व दुःखनिरोध यांचीच इच्छा मनुष्य धारण करितो, हें मत.

(ई) स्वार्थी सुखवादः—

कर्त्यांचें सुख हीच कोणत्याहि कृत्याच्या चांगलेंपणाची कसोटी आहे, हें मत.

(१३) स्टोइक पंथः—

(Stoicism)

निसर्गनियमाप्रमाणें रहाणें हाच मनुष्याच्या आचरणाचा इष्ट मार्ग होय, असें मत. या मताप्रमाणें

मनुष्यानें सुखांत निरिच्छ व दुःखांत अनुद्विग्न राहून, प्राप्त परिस्थिति नैसर्गिक आहे असें समजून तींत निर्विकारपणें रहावें.

(१४) व्यावहारिक नीतिशास्त्रः—

(Common-sense morality)

मनुष्याची बुद्धि स्वभावतः जो निर्णय देते, तो नैतिकच असतो असें मत. उदाहरणार्थः—सत्य बोलावें, न्यायानें वर्तावें, कायद्याचें पालन करावें, इत्यादि.

(१५) हेतुः—

(Motive)

कोणत्याहि कृत्याचे अवश्य अथवा संभाव्य परिणाम अमुक होतील, हें जाणून ते घडवून आणण्याची इच्छा, हिला उद्देश असें वर म्हटलें आहे. या इच्छेमुळें होणारी जी विशेष स्फूर्ति तिला हेतु म्हणावें. या दृष्टीनें उद्देश हें सामान्य (genus) व हेतु हा विशेष (Specis) आहे.



समाप्त.



आमचें ग्रंथप्रकाशन

विष्णु पांडुरंग नेनेकृत

१	भारतीय शासनपद्धति भाग १ ला	किं. रु. १–८–०
२	सदर भाग २ रा	किं. रु. ०–८–०
३	श्रीमंत सयाजीराव महाराज गायकवाड	किं. रु. ०–६–०
४	बाल बाबळे (चरित्र)	किं. रु. ०–६–०
५	विल्यम एवर्ट ग्लॅड्स्टन (चरित्र)	किं. रु. ०–६–०
६	सम्राट अशोक (चरित्र)	किं. रु. ०–६–०
७	दयाघन (काल्पनिक गोष्ट)	किं. रु. ०–२–०
८	आजचा जर्मनी (लवकरच तयार होईल)	
९	आजचा फ्रान्स (लवकरच तयार होईल)	

महादेव पांडुरंग नेनेकृत

१	हिटलर (चरित्र)	किं. रु. ०–१२–०

मिळण्याचें ठिकाणः—

१ लेखकाकडे, रावपुरा, वडोदें.

२ महाराष्ट्र पब्लिशिंग हौस लि०, बुधवार पेठ, पुणें

३ परचुरे, पुराणिक आणि मंडळी, मुंबई नं. ४